

Gabriel BRUNHES

LA FOI CHRÉTIENNE

ET

LA PHILOSOPHIE

AU TEMPS DE LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE

THÈSE PRÉSENTÉE
A LA FACULTÉ DES LETTRES DE L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (Suisse)
POUR OBTENIR LE GRADÉ DE DOCTEUR



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE & C^{ie}

ÉDITEURS

117, rue de Rennes, 117

1903

**LA FOI CHRÉTIENNE
ET
LA PHILOSOPHIE**

19335
Gabriel BRUNHES

LA FOI CHRÉTIENNE ET LA PHILOSOPHIE

Au temps de la Renaissance Carolingienne

THÈSE PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DES LETTRES
DE L'UNIVERSITÉ DE FRIBOURG (SUISSE)
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR



PARIS

Gabriel BEAUCHESNE ET Cie

ÉDITEURS

117, rue de Rennes, 117

1903



Digitized by the Internet Archive
in 2026

AVANT-PROPOS

APERÇU GÉNÉRAL DES RAPPORTS DE LA FOI CHRÉTIENNE ET DE LA PHILOSOPHIE

La foi chrétienne, en donnant une réponse aux principales questions que l'homme se pose nécessairement touchant sa destinée, sa nature et l'emploi qu'il doit faire de sa vie, n'a pas pu rester étrangère à la philosophie. Sans doute, la philosophie est proprement la recherche de la solution du problème de la destinée et de toutes les questions qui s'y rattachent au moyen des seules ressources naturelles de l'esprit humain, et par suite les dogmes issus d'une révélation divine ne sont pas directement et en eux-mêmes objet de l'histoire de la philosophie. Pourtant il était inévitable que l'homme comparât les réponses trouvées par son esprit et celles fournies par la révélation, soit que, se posant en adversaire de cette révélation, il prétendit, par les arguments de sa raison, infirmer son autorité, soit qu'acceptant cette révélation, il s'efforçât de faire l'unité entre les enseignements puisés à la réflexion purement humaine, et les enseignements puisés à une source plus haute.

La foi ne s'imposait pas moins à l'attention des philosophes, s'ils la considéraient, non plus dans son contenu doctrinal pour le comparer aux doctrines philosophiques, mais dans ses conséquences intellectuelles. Quelles différences psychologiques il y a entre l'adhésion de l'esprit aux enseignements d'une autorité qu'il accepte comme divine, et les efforts de ce même esprit pour s'initier à la recherche rationnelle au moyen de ses seules puissances naturelles ? Comment ces deux manifestations différentes de l'activité psychologique peuvent-elles s'influencer réciproquement, se concilier ou s'exclure, réagir l'une sur l'autre ? — autant de questions qui intéressaient au premier chef les philosophes et qu'ils n'ont pas manqué d'aborder.

La question de ces rapports entre la solution rationnelle et

la solution religieuse du problème de la destinée, n'était à vrai dire pas nouvelle au moment de l'apparition du Christianisme, puisqu'on a pu caractériser l'histoire de la philosophie grecque par l'effort tenté par les grands esprits pour constituer une doctrine religieuse vraiment spirituelle en opposition avec la religion mythologique alors en vigueur. L'on peut dire cependant qu'elle se posait d'une façon toute nouvelle et beaucoup plus sérieuse avec l'apparition du Christianisme. Celui-ci apportait non plus des mythes plus ou moins obscurs, mais, sous des symboles transparents, des affirmations très fortes touchant les diverses questions fondamentales qui préoccupent l'esprit humain. On peut en trouver la preuve dans l'attitude de plus d'un Père de l'Église (1) présentant le Christianisme comme une sagesse, comme une philosophie divine qui venait s'ajouter à la philosophie, à la sagesse humaine pour en compléter ou réformer les solutions.

Depuis l'apparition du Christianisme jusqu'à nos jours, cette question des rapports de la philosophie avec la religion a gardé, de l'assentiment de tous, une importance capitale; les solutions philosophiques et religieuses sont d'abord mêlées et confondues, comme nous le voyons, jusqu'à la période florissante de la scolastique, et, d'une manière plus précise jusqu'à saint Thomas d'Aquin, qui, le premier, a nettement marqué la distinction entre le domaine de la recherche purement rationnelle, et celui des vérités surnaturelles; — la distinction une fois reconnue, les penseurs établissent en leur esprit l'harmonie entre ces données, puisées à deux sources diverses, comme nous le voyons jusqu'à la philosophie moderne, ou, au contraire, ils essaient de mettre en lumière le désaccord qui leur paraît exister entre ces deux ordres de connaissances, comme c'est le cas, par exemple, pour la philosophie française du XVIII^e siècle. Mais tous, quelle que soit leur attitude, ont pleinement conscience de la gravité du problème et de son importance pour l'existence même de la philosophie. Voilà pourquoi l'histoire de ces

(1) Saint Justin, par exemple, se plaît à montrer dans le Christianisme une philosophie nouvelle, « la seule qui soit utile et sûre ». *Dialogue avec Tryphon*, ch. 8. Il continue après sa conversion à porter le manteau des philosophes.

rapports entre la recherche rationnelle et les affirmations de la foi religieuse, ou, si l'on veut, entre la philosophie et la foi chrétienne, occupe à bon droit, une place très importante dans l'histoire de la philosophie.

C'est donc une contribution à l'histoire de la philosophie que nous nous proposons d'apporter, en étudiant dans le présent travail les rapports de la philosophie et de la foi chrétienne au temps de la renaissance carolingienne, en prenant ces mots de foi et de philosophie dans leur sens le plus large. Sous le nom de foi chrétienne, nous n'étudions pas seulement la foi au sens strictement théologique du mot, c'est-à-dire l'adhésion de l'esprit aux vérités révélées. Nous étendons encore ce terme à toutes les manifestations de la vie spirituelle du croyant, en tant qu'elles découlent de cette première adhésion à une parole divine, par opposition à des doctrines purement humaines. C'est ainsi que, sous le terme général de foi chrétienne, nous comprenons non seulement les dogmes objets de la foi, mais encore le travail intellectuel qui tend à constituer, en partant des données de foi, la science théologique, non seulement l'acte de foi proprement dit, mais encore toutes les manifestations de la vie spirituelle des fidèles comme la piété, l'esprit de foi, qui ont leur source dans cet acte primordial.

De même, sous le nom de philosophie, nous n'entendons pas seulement les travaux techniques qui sont le résultat de la recherche philosophique, — de tels travaux sont bien rares durant la période que nous étudions, — mais tout effort de la raison pour constituer, en usant de ses seules ressources naturelles, une science de l'homme et de la nature, par opposition avec la foi qui s'autorise d'une révélation divine. Au mot philosophie, ainsi entendu, nous donnerions volontiers pour synonymes des termes tels que recherche rationnelle, esprit philosophique et même esprit scientifique, puisqu'il ne saurait être question au ix^e siècle, d'une distinction, toute moderne, entre la philosophie proprement dite et les sciences de la nature.

Ce que nous voulons étudier dans la renaissance carolingienne, ce ne sont pas seulement les rapports de la doctrine chrétienne avec les doctrines philosophiques, ce sont encore et surtout les actions et réactions réciproques de ces deux

faits psychologiques : la croyance aux vérités chrétiennes d'une part, et la recherche rationnelle de l'autre. L'intérêt particulier de cette étude vient de ce qu'au moment de la renaissance carolingienne, nous pouvons mesurer en quelque sorte l'effet produit par une première éducation rationnelle, sur des esprits neufs, à peine sortis de la barbarie, et pénétrés d'une foi très simple.

Ce sont donc les faits eux-mêmes et le but de notre étude qui nous invitent à élargir le sens des termes de foi et de philosophie, ainsi qu'un aperçu de l'histoire intellectuelle à cette période nous permettra facilement de le comprendre.

Nous exprimons toute notre reconnaissance à ceux qui nous ont dirigé dans ce travail, à tous nos maîtres de l'Université de Fribourg, au R. P. Mandonnet, professeur d'Histoire Ecclésiastique qui a mis, avec une bienveillance inépuisable à notre disposition toutes les ressources de sa singulière compétence, ainsi qu'à nos examinateurs les RR. PP. Michel et Manser, professeurs de philosophie. Qu'il nous soit permis de leur adresser ici l'expression de notre très respectueuse et très vive gratitude.

Gabriel BRUNHES.

PREMIERE PARTIE

LE PROBLÈME DES RAPPORTS ENTRE LA FOI CHRÉTIENNE ET LA PHILOSOPHIE ENVISAGÉ DANS SA LIAISON AVEC L'HISTOIRE GÉNÉRALE ET L'HISTOIRE INTELLECTUELLE DE L'EUROPE OCCIDENTALE AU TEMPS DE LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE.

CHAPITRE PREMIER

L'ÉTAT SOCIAL DE L'EUROPE DURANT LA PÉRIODE CAROLINGIENNE

SOMMAIRE

Entre deux périodes d'invasions barbares, l'Europe occidentale, sous l'empire de Charlemagne, profite de la paix et de l'ordre matériel pour faire œuvre civilisatrice ; une renaissance intellectuelle se produit. Cette première éducation rationnelle des esprits fait naturellement sentir son influence dans le domaine des doctrines religieuses.

Pourquoi la période carolingienne en Occident constitue vraiment une période nettement caractérisée de l'histoire de la philosophie qui peut, à bon droit, faire l'objet d'études spéciales et fixer l'attention des historiens de la philosophie, préférablement au VIII^e ou au X^e siècle par exemple, c'est ce qu'une vue générale de l'histoire occidentale à cette époque permet aisément de déterminer.

Le VIII^e siècle est rempli en Occident par des guerres continuelles. Ce sont d'abord les luttes entre l'Austrasie et la Neustrie, ce sont les expéditions que, durant vingt-et-un ans (719-741), Charles Martel fait régulièrement chaque printemps contre les Alamans, les Bava-rois, les Thuringiens, les Frisons et les Saxons ; à Poitiers, c'est le choc des Arabes que ne peuvent entamer les forces de l'Occident. Puis, les courses de Pépin le Bref des bords du Danube et du Rhin à ceux de la Loire, contre les Bava-rois, les Alamans, les Aquitains, et ses expéditions en Italie contre les Lombards, portent dans toutes ces régions, avec la guerre, le pillage qui en était, à cette époque, la conséquence inévitable. Enfin les trente dernières années du siècle sont remplies par les conquêtes de Charle-magne qui lui coûtent cinquante-trois expéditions diri-gées contre les Lombards (772-804), contre les Saxons

(772-803), contre les Bavares et les Avars (791-796), contre les Sarrasins d'Espagne (778-812).

Sans aucun doute, par toutes ces expéditions et ces conquêtes, Charles Martel, Pépin le Bref et Charlemagne travaillent progressivement à assurer l'ordre matériel de l'Occident, à soumettre les barbares et à les civiliser. Ils se font dans cette œuvre les auxiliaires de l'Église, ils protègent les missionnaires : ils permettent à Saint Boniface de convertir la Germanie, ils défendent le pape, et constituent le patrimoine de saint Pierre. Par là ils méritent vraiment d'arracher l'autorité royale aux Mérovingiens tombés en décadence, et dont le pape Zacharie n'hésite pas à proclamer la déchéance. Ils méritent que l'Église donne à leur pouvoir une consécration légitime. Aussi, en 753, le pape Étienne II vient-il à Saint-Denis sacrer roi Pépin le Bref. Un demi-siècle plus tard, Léon III reconstitue au profit de son fils l'empire d'Occident, en proclamant Charles empereur et auguste (800).

Mais, si toutes ces expéditions finissent par amener la soumission des barbares, il n'en est pas moins vrai que cette période de guerres continuelles ne profite pas immédiatement à l'ordre moral de l'Europe. Au VIII^e siècle jusqu'à l'avènement de Pépin le Bref, les Francs sont restés aussi barbares, et devenus plus corrompus que dans la période qui précédait ; les clercs mêmes sont souvent des barbares qui gardent dans l'Église leurs goûts de chasse, de festins et de grossières orgies. Aussi le paganisme regagne chaque jour du terrain. D'autre part, les invasions des barbares, durant les luttes sans cesse renouvelées qu'exige, jusqu'à la fin du VIII^e siècle, leur définitive soumission à l'empire de Charlemagne, amènent avec elles tous les fléaux : ravages continuels, dévastation des campagnes, incendie et pillage des villes et des monastères. Les conquérants eux-mêmes, ces chefs francs qui se font les serviteurs de l'Église et de la civilisation, Charles Martel, Pépin le Bref, restent encore à demi barbares : c'est en ravageant la Germanie

et en emportant un riche butin, que Charles Martel venge les injures faites aux missionnaires anglo-saxons. Et au retour de ses expéditions, c'est en leur distribuant à profusion, à titre de précaires, les bénéfices ecclésiastiques, qu'il récompense les leudes qui l'ont accompagné : il fait payer à l'Église les frais des guerres dirigées contre les païens et les Musulmans. Aussi, le désordre moral règne-t-il encore longtemps là où l'ordre matériel a été établi.

Aux conciles de Leptines et de Soissons (743-744), les évêques francs qui n'avaient pas été réunis depuis quatre-vingts ans, décidèrent, à l'instigation de saint Boniface, de réformer l'Église franque. Il est défendu aux évêques de chasser, de faire la guerre, d'ordonner des prêtres indignes, de célébrer des fêtes païennes et de vendre des amulettes. On conçoit aisément qu'il ne pouvait pas être question durant cette période, pour ces évêques et ces clercs, de culture intellectuelle tant soit peu avancée. Au reste les capitulaires de Charlemagne, et l'insistance avec laquelle il exige que les clercs sachent au moins lire le latin, nous prouvent jusqu'à quel point l'ignorance était profonde chez les clercs, qui seuls à cette époque se livraient à l'étude. Toute l'activité intellectuelle se manifeste par quelques sermons et quelques vies de saints ; aucune œuvre littéraire de quelque valeur depuis Grégoire de Tours et Frédégaire jusqu'à Alcuin. Toute la culture s'est réfugiée dans les monastères d'Angleterre et d'Irlande. Et les moines anglo-saxons, tels que Boniface, les seuls représentants de la culture intellectuelle, sont tellement absorbés par l'apostolat chez les barbares, par la première organisation ecclésiastique de ces peuples nouvellement convertis au christianisme, qu'ils n'ont guère de loisirs pour produire des œuvres littéraires, encore moins philosophiques. Quant aux moines qu'ils établissent en pays conquis, pour fonder ces abbayes, qui deviendront, un demi-siècle plus tard, des foyers de travail intellectuel, ils se débattent encore

au milieu des difficultés matérielles de pareilles fondations. Il est donc aisé de comprendre pourquoi le ^{viii}e siècle, en Occident, n'offre pas une ample matière aux recherches de l'histoire de la philosophie ; d'ordinaire une longue période d'éducation intellectuelle doit nécessairement précéder l'effort de la réflexion philosophique, et, dans cet âge troublé, la littérature elle-même ne nous offre presque aucun ouvrage digne de fixer l'attention.

Au contraire, dès la fin du ^{viii}e siècle pour certaines régions occidentales, et au début du ^{ix}e siècle pour les autres, dès que Charlemagne, empereur d'Occident, eut achevé ou du moins établi solidement pour de longues années l'œuvre de la soumission des barbares, il travaille avec une persévérante énergie à assurer, par une administration bien réglée, la paix et l'ordre matériel dans tous ses états. En repoussant les infidèles, en soutenant de toutes ses forces l'Église dans son œuvre de la christianisation des barbares, et dans la réforme de son propre clergé, il assure l'ascension et l'unité morales de tous ses sujets ; enfin par la création des écoles et des bibliothèques monastiques, par les encouragements donnés à tous ceux qui se livrent à l'étude, par la formation d'une école et d'une académie jusque dans son palais, il provoque une véritable renaissance des études, qui commence à la fin du ^{viii}e siècle à porter ses fruits, et dont l'influence se fait sentir plus profondément encore dans le courant du ^{ix}e siècle. A la faveur de cette renaissance scolaire et littéraire, due à l'étude des documents de l'antiquité que l'on possède en assez grand nombre et à laquelle le nom d'Alcuin est resté attaché, la réflexion deviendra facile, et les grands évêques gouverneurs de peuples, les Prudentius de Troyes, les Raban Maur de Mayence, les Hincmar de Reims, les Agobard de Lyon, initiés aux ouvrages de l'antiquité et des Pères de l'Église, pourront s'inspirer dans leur action des principes qu'ils y auront puisés, et par là, produire des œuvres, où l'histoire de la philosophie peut déjà trouver des réflexions tout à fait

dignes de son examen ; les moines, dans la solitude et le silence de leurs cloîtres, auront tout le loisir de l'étude et même de la spéculation, aussi quelques-uns d'entre eux aborderont-ils l'examen des plus hauts problèmes philosophiques et mériteront-ils vraiment, comme Jean Scot Érigène, par exemple, le titre de philosophes. (1)

Sans doute, la « paix romaine », renouvelée par Charlemagne, ne durera pas bien longtemps ; mais si de nouvelles invasions, celles des Sarrasins, des Normands, des Hongrois, qui se prolongent durant les trois derniers quarts du ix^e siècle, viennent encore troubler l'ordre de l'Europe, elles sont arrêtées la plupart du temps aux frontières de l'Empire, dans les provinces qui en forment la limite, leurs ravages ne sont que partiels, et d'ailleurs elles rencontrent des populations déjà fortement établies et en mesure de se défendre. Aussi ne parviennent-elles pas à compromettre la sécurité de la plus grande partie de l'empire créé par Charlemagne, elles n'y arrêtent pas, en général, le progrès que l'activité des clercs et des moines, favorisée par un régime de vie plus normale, fait faire à la culture intellectuelle. Au contraire, les barbares qui se convertissent et, soumis à la loi de l'Évangile, mettent leur énergique labeur au service du christianisme, viennent renforcer, dans les monastères, l'armée de ceux qui s'adonnent à l'étude. C'est ainsi que l'abbaye de Fulda, fondée par Boniface en pays germanique, deviendra au ix^e siècle une des écoles les plus renommées de l'Occident et que les évêques de Mayence, successeurs de Boniface comme Raban Maur, se feront un nom dans la littérature et la philosophie de ce siècle.

Pourtant l'erreur politique qui fit partager à Charlemagne et à ses successeurs leurs états entre leurs enfants amena bien vite la décadence qui commença vers la fin du ix^e siècle. A cette cause principale de la décadence, il

(1) Il est juste néanmoins de noter dès maintenant que Jean Scot Érigène ne doit probablement pas sa culture au milieu occidental, mais il a tout au moins séjourné en Orient. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette opinion.

faut ajouter les invasions qui, après avoir empêché au VIII^e siècle le développement des études et de la culture intellectuelle, auront pour conséquence indirecte de la paralyser en partie au X^e, en favorisant le progrès du morcellement féodal. Tandis que les empereurs ou les rois sont impuissants à défendre leurs sujets, ou distraits de ce soin par les visées d'une ambition chimérique, tandis que Carolingiens et Robertiniens se disputent la succession de la domination de Charlemagne, les peuples menacés pourvoient par eux-mêmes à leur sécurité, et, de toutes parts, s'élèvent les châteaux forts et les dominations locales. Le démembrement de l'empire et le morcellement féodal accroissent tellement, dès le X^e siècle, les occasions de conflits locaux, les guerres privées et tous les maux qu'elles entraînent, toutes les famines multipliées jusqu'au nombre de soixante-dix dans le Nord de la France durant l'espace d'un siècle, que l'œuvre de pacification opérée par Charlemagne se trouve de nouveau compromise. Les tableaux que nous fait de l'état de la France au X^e siècle le moine Raoul Glaber ne nous laissent aucun doute à ce sujet.

Par un contre-coup facile à saisir, il en résulte que l'activité intellectuelle n'a plus les mêmes facilités pour s'exercer, tout au moins dans le domaine de la spéculation. Les évêques, occupés à organiser la trêve de Dieu, n'ont pas de temps pour le travail intellectuel et l'on peut trouver dans cet état matériel, une des causes, tout au moins, qui expliquent la pauvreté philosophique du X^e siècle.

La renaissance littéraire et philosophique due à Charlemagne constitue donc bien un siècle (780-880) à part de l'histoire de la philosophie. Quel profit la réflexion a tiré du répit qui lui était accordé, quels fruits l'étude des maîtres de l'antiquité, dont elle pouvait déjà s'inspirer, lui a permis de produire dans l'ordre des recherches rationnelles ? Il importe de s'en rendre compte pour mesurer leur influence sur la foi chrétienne.

CHAPITRE II

LA RENAISSANCE INTELLECTUELLE

SOMMAIRE

Quelles ressources intellectuelles les livres de l'antiquité soit païenne, soit chrétienne offrent à l'Occident à la fin du ^{viii}^e siècle, et comment elles sont mises à profit, c'est ce qu'un aperçu de l'état des bibliothèques de l'Occident à cette époque et un tableau de l'organisation des écoles carolingiennes peuvent permettre d'apprécier.

Charlemagne, en soumettant les barbares, eut toujours le souci de les civiliser : assurer l'ordre matériel par un gouvernement régulier ne lui suffit point ; il eut à un très haut degré le souci de propager la culture intellectuelle dans son empire.

Rien n'existait à cet égard chez les peuples nouvellement convertis ; aussi le mouvement ne put-il pas commencer par des institutions d'un caractère général. Nous voyons Charlemagne grouper autour de lui et intéresser à ses desseins les hommes les plus éclairés de l'Occident à cette époque. C'est ainsi qu'il attira à sa cour l'historien Paul Diacre, (1) le grammairien Pierre de Pise, le poète Théodulfe, (2) et surtout Alcuin (3) qui devint le directeur de l'école du Palais. Quelque élémentaire que soit restée la culture à l'école du Palais, et quelque insigni-

(1) Paul Winfrid (+ 801), diacre d'Aquilée, chancelier du dernier roi des Lombards, amené par Charlemagne en Gaule, historien et poète. P. L. v. 95.

(2) Théodulfe (+ 821), plus probablement espagnol d'origine, amené en Gaule par Charlemagne en 808, fut évêque d'Orléans, auteur de poèmes et d'une recension de la Bible. P. L. v. 105.

(3) Alcuin (736-804), né à York, moine de Cantorbéry, amené en Gaule par Charlemagne, maître de l'école du Palais, et abbé de Saint-Martin de Tours, collaborateur de Charlemagne dans l'organisation de l'instruction. P. L. v. 100, 101.

fiante qu'ait été l'influence intellectuelle de la cour de Charlemagne, il n'en reste pas moins certain que c'est l'action personnelle de Charles qui suscita les hommes et fit organiser des écoles dans son empire pour réaliser ses projets de culture littéraire.

Des hommes tels qu'Éginhard (1) et Raban Maur, (2) ceux qui eurent durant le ix^e siècle une influence civilisatrice, ceux qui, revenus dans leur pays, en qualité d'abbés de monastères ou d'évêques, essayèrent de créer autour d'eux un centre de culture, furent toujours fiers de rappeler qu'ils avaient été, à l'école du Palais, les disciples d'Alcuin.

Sans doute certains éléments de culture ne vinrent pas de la cour de Charlemagne. Les monastères fondés en Allemagne par les disciples de saint Boniface, ceux d'Italie, le contact de l'Espagne avec la civilisation arabe et une certaine permanence de culture littéraire rudimentaire avaient préparé la voie à une renaissance ; mais l'établissement d'une paix relative qui permit de mettre à profit l'héritage du passé, et la création du courant d'activité intellectuelle d'où sortira la renaissance littéraire de l'Occident sont dus certainement à l'action personnelle de Charlemagne et des hommes d'Église qu'il a fait servir à ses desseins.

Grâce à ce courant, parti de la cour de Charles, des institutions vont s'établir un peu partout, qui, sans avoir le caractère général que Charles avait rêvé et que réclament les conciles, sous son influence, vont pourtant assurer la régularité et les progrès du labeur intellectuel.

(1) Éginhard (+ 840), chargé de l'éducation de Lothaire fils de Louis-le-Pieux, auteur d'annales et spécialement d'une vie de Charlemagne. P. L. v. 104, col. 532.

(2) Raban Maur (+ 856), entré tout enfant au monastère de Fulda, en devient abbé en 825. En 847, il est fait archevêque de Mayence. Auteur de commentaires très nombreux sur l'Écriture sainte, de vies de saints, fut l'initiateur de la culture intellectuelle en Allemagne. Voir l'article de M. BERGER, *Raban Maur, le fondateur des études théologiques en Allemagne*. (Der Katholik, juin, juillet 1902.)

La lecture des capitulaires (1) nous montre Charles agissant ici ou là, par des mesures particulières, pour perfectionner les offices ecclésiastiques, donnant des recommandations générales sur l'éducation des clercs et des laïques, ordonnant la création d'écoles publiques et gratuites, non seulement dans les monastères, mais partout où il y a des clercs possédant quelque culture.

Qu'est-il résulté en fait de cette impulsion si vigoureuse, de ces mesures décrétées par l'autorité de Charles d'accord avec les hommes d'Église ?

Il faudrait se garder de croire que la réalité ait égalé sur ce point les rêves grandioses de Charlemagne. Il ne semble pas qu'il ait existé d'écoles autres que les écoles épiscopales et monastiques en dehors de l'école du Palais. (2) Pourtant des institutions durables sont sorties de cet effort, ce sont précisément les écoles et, avec elles, les bibliothèques monastiques qui commencent sérieusement à s'organiser. Les noms des abbayes de Saint-Martin de Tours, de Saint-Denys, de Corbie, de Fulda, de Saint-Gall éveillent l'idée de foyers célèbres d'activité intellectuelle, et il n'est pas douteux qu'ils jetaient déjà beaucoup d'éclat à l'époque de Charlemagne. L'Église, par ses évêques éducateurs des barbares, par ses moines travailleurs acharnés, a fourni une armée d'ouvriers qui ont pu réaliser en partie les plans gigantesques de Charlemagne.

C'est donc d'après l'organisation de ces deux instru-

(1) Voir en particulier les *capitulaires* de 782, 787, 789, 794, 802, 803, 806, 809, 810, 812, destinés à rappeler des points de dogme et de morale, à appeler l'attention des évêques sur l'instruction et les besoins de l'Église, P. L. v. 97, col. 941. Nous sommes aussi renseignés sur les efforts de Charlemagne au point de vue du progrès intellectuel par sa correspondance avec Alcuin, P. L. v. 100, et les décisions des conciles réunis sur son ordre.

(2) Sur l'école du Palais voir AMPÈRE, *Histoire littéraire de la France avant le XII^e siècle*, t. 3, ch. 2, Paris, 1868 ; — HAURÉAU, *Histoire de la Philosophie Scolastique*, Paris, 1872 ; — MONNIER, *Alcuin et Charlemagne*, Paris, 1864 ; — et surtout LÉON MAITRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident, depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste*, Paris, 1866.

ments permanents de culture, les écoles et les bibliothèques, que nous pouvons nous faire une idée un peu exacte de l'étendue et de la portée de la culture proprement intellectuelle de l'époque carolingienne, pour autant que la connaissance de ces faits est indispensable à l'intelligence de l'histoire philosophique du ix^e siècle.

Quelles étaient, au début de cette renaissance carolingienne, les ressources intellectuelles héritées de l'antiquité, c'est ce qu'un coup d'œil sur les bibliothèques du ix^e siècle nous permettra d'apprécier. Nous verrons ensuite comment on en a tiré profit.

Les Bibliothèques

Les quelques bibliothèques monastiques qui avaient déjà été constituées dès les vii^e et viii^e siècles souffrirent beaucoup des invasions et des guerres du viii^e siècle ; sans parler de tous les manuscrits détruits à ce moment dans l'incendie et le pillage des monastères, la guerre interrompit le travail méthodique et régulier des moines, d'ailleurs ceux-ci n'avaient plus guère le goût de l'étude ni la science suffisante pour copier utilement les manuscrits ; Alcuin nous apprend que le peu de manuscrits qui restaient de son temps étaient remplis d'incorrections, illisibles à cause du défaut de ponctuation et de la mauvaise écriture. (1)

La restauration, ou plutôt la création des écoles, à laquelle Charlemagne et Alcuin ont attaché leurs noms, ne pouvait aller, — on le comprend aisément, — sans la constitution de bibliothèques monastiques rendant possibles les études qu'il s'agissait de faire reflourir. Grâce à l'esprit de fraternité chrétienne qui unissait les divers monastères de la chrétienté, grâce au zèle des moines à s'employer à la copie des manuscrits, occupation qu'ils regardaient comme un devoir de leur règle et dont ils s'acquittaient en conscience, les livres possédés par l'un ou l'autre monastère furent prêtés à d'autres qui les

(1) *Ep. Alcuini* 101, P. L. v, 100.

copièrent, et ainsi, en quelques années, les bibliothèques se multiplièrent et s'enrichirent. (1)

« En 831, la bibliothèque de Saint-Riquier comprend « 256 volumes dont la contenance équivaut bien à 500. En « 860, le monastère de Saint-Gall possédait 400 volumes « catalogués, sans compter les livres appartenant à « chaque moine. » (2) La correspondance d'Alcuin, celle de Servat Loup (3) nous mettent au courant de cet échange de manuscrits, et permettent d'apprécier le zèle avec lequel on ne reculait devant aucune difficulté et aucune dépense pour se procurer des manuscrits.

Quels étaient les auteurs que possédaient à cette époque les travailleurs de l'Europe occidentale, à en juger par les catalogues de bibliothèques qui nous restent, et par les correspondances où ils nous renseignent sur leurs enquêtes et sur leurs démarches à la recherche des manuscrits ? (4) Parmi les auteurs de l'antiquité ecclésiastique, il faut mentionner, outre les livres saints, la plupart des ouvrages des Pères suivants : saint Jérôme, saint Augus-

(1) Il est néanmoins très difficile, sinon impossible, d'arriver à des conclusions générales sur la culture de cette période, sur les ouvrages que l'on possédait. Chaque monastère, chaque école a son organisation et surtout des ressources propres. En outre, nous ne possédons pas tous les catalogues de ces bibliothèques et les sources qui peuvent nous renseigner sur les ouvrages alors possédés ne sont pas toujours très sûres. C'est ainsi qu'Alcuin, dans son poème intitulé *De pontificibus et sanctis Ecclesiæ eboracensis*, et composé entre 785 et 786, parle avec enthousiasme des livres des anciens qui se trouvaient au VIII^e siècle à la bibliothèque d'York ; mais cet enthousiasme même doit inspirer la défiance. Si, par exemple, la bibliothèque d'York contenait Aristote, comme le prétend Alcuin, pourquoi Alcuin le connaît-il si peu, et ne s'en inspire-t-il jamais ? Voir ALCUIN, P. L. v. 101, col. 843.

(2) LÉON MAITRE, *op. cit.* p. 273.

(3) Servat Loup (+ 862), issu d'une noble famille sénonaise, étudia à l'abbaye de Fulda, sous la direction de Raban Maur, plus tard prêtre et abbé de Ferrières, prit part en 863 au concile de Sens — littérateur, auteur du livre *De tribus questionibus*, intervint dans les discussions théologiques de l'époque. P. L. v. 119.

(4) Nous trouvons dans ALCUIN, *De animæ ratione liber, ad Eulaliam virginem*, cap. 12, un exemple caractéristique de ces demandes de livres, qui nous permet d'avoir une idée et de la pauvreté des bibliothèques de cette époque, et du zèle avec lequel on travaillait à les enrichir : « Ergo et beatus Augustinus de origine animæ beato Hieronymo scripsit et misit, volens scire

tin, saint Grégoire, Origène, saint Hiltaire, saint Jean Chrysostome.

Parmi les auteurs profanes dont le nom revient le plus souvent, mentionnons Cicéron, Sénèque, Pline l'ancien, Lucain, Virgile, Ovide. D'ailleurs, ce qui tient, semble-t-il, la place la plus importante, ce sont les grammairiens Donat et Priscien, les traducteurs et les commentateurs des anciens, les savants intermédiaires tels que Boèce, Bède, Cassiodore, Isidore de Séville, Martianus Capella ; ceux qui ont créé et organisé les écoles et le programme des études dans le haut moyen âge. (1)

En ce qui concerne la philosophie pure, il semble que tout tienne dans l'œuvre de Boèce : les commentaires sur les Catégories d'Aristote, et les Isagogues de Porphyre. Les traductions d'Aristote par le même auteur ne sont

quid affirmaret tantus doctor de origine anime. Si ille liber vobiscum inveniatur, lege et intellige, quid ille acutissimus rerum naturalium inquisitor de origine dixerit anime. Quatuor quasdam in ea disputatione posuit opiniones ut arbitror, cui beatus Hieronymus una brevissima, sed acutissima respondit epistola : quem libellum in patria legimus, sed hic nobiscum non reperitur, nec etiam epistola responsionis ad eum. Fecit quoque idem doctor, ut in libris retractionum ejus legitur, alia de ratione animæ opuscula, id est de quantitate animæ librum unum ; de immortalitate animæ librum unum ; de duabus animabus librum unum ; de immortalitate animæ et ejus origine libros quatuor, qui necdum inventi sunt a nobis Si forte in armario imperiali inveniantur, quærite, legite, et communione charitatis nobis dirigite ad legendos. » P. L. v. 101, col. 654.

(1) Voir dans l'étude de Léon Maître, les catalogues des bibliothèques, p. 276 et suiv. Il ne rentre pas dans le cadre de cette étude de le reproduire ici. Il nous suffira, à titre d'exemple, d'emprunter à M. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge*, Paris, 1895, p. 16, les renseignements suivants sur la bibliothèque de l'école de Chartres. La première mention d'une bibliothèque dans l'école de Chartres se rapporte à la seconde moitié du ix^e siècle, au moment de la renaissance de cette école. — Les manuscrits de cette époque que nous possédons sont les suivants : Traité de saint Jérôme sur les Psaumes ; — Comment. d'Haimon sur l'épître aux Romains ; — Première homélie du pape Grégoire sur la dernière partie d'Ézéchiel ; — un évangélaire ; — trois recueils de saint Jérôme, six de saint Augustin, un de saint Grégoire, un de saint Césaire, un de saint Ambroise, un de Bède, un d'Alcuin, un de Raban Maur ; — Auteurs profanes : un Priscien ; — deux traités de grammaire ; — poésies d'Arator ; — un exemplaire du médecin Oribase.

On remarquera la place prépondérante occupée par les ouvrages des Pères de l'Église — et, parmi eux, la faveur accordée aux ouvrages de saint Augustin. Voir plus loin, page 22, la note relative à l'utilisation des ouvrages de ces Pères.

pas encore mentionnées dans la plupart des catalogues de cette période ; ils n'apparaissent que plus tard ; c'est plutôt des commentaires que l'on s'inspire. Il faut noter aussi le *Timée* de Platon, la *Dialectique* attribué à saint Augustin, et enfin, vers la fin du siècle, les commentaires hérités d'Alcuin et de Raban Maur. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que, si ces ouvrages de philosophie pure sont fort rares, les livres des Pères et l'Écriture contiennent nécessairement toute une philosophie. Il faut, en outre, remarquer que parmi les auteurs que nous avons mentionnés, ceux qui ont écrit en grec ne sont possédés au ix^e siècle que dans des traductions latines. (1)

Au reste, eût-on possédé leur texte grec, il eût été impossible de l'utiliser ; très peu d'hommes ont eu des langues anciennes autres que le latin une connaissance un peu approfondie. Sans doute, sur ce point comme sur bien d'autres, les progrès ont été rapides, dès que les études ont été organisées, et il ne faudrait pas juger de la situation des monastères d'Occident à la fin du ix^e siècle d'après celle du début de cette période ; ce n'est pas en vain que des écoles, comme celle d'Osnabruck, furent fondées spécialement pour l'enseignement de la langue grecque. Pourtant, là encore, il faudrait se garder des admirations hyperboliques que les contemporains n'ont pas pu s'empêcher de témoigner pour ceux d'entre les hommes du ix^e siècle qui ont eu quelque connaissance du grec. Il est permis à bon droit de suspecter le témoi-

(1) L'étude des Pères grecs se faisait dans les traductions latines de Rufin. Il avait traduit des écrits d'Origène, de Grégoire de Nazianze, de saint Basile, l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe, les homélies pseudo Clémentines, les œuvres de Flavius Josèphe. — On possédait aussi la traduction de quelques œuvres de saint Grégoire de Nysse, de Cyrille, de Proclus de Constantinople due à Denys le Petit ; Cassiodore avait tiré l'histoire ecclésiastique des traductions des œuvres de Socrate, de Sozomène, et de Théodoret. — On possédait encore, à l'époque que nous étudions, des traductions des œuvres de Flavius Josèphe, d'Hippocrate, de Gallien, de Ptolémée. — Ces indications nous sont fournies dans le livre du Dr KARL WERNER, *Der heilige Thomas von Aquino*, v. 1, p. 34, Regensburg, 1858 ; elles correspondent parfaitement avec les emprunts que nous avons pu vérifier nous-même dans les œuvres des auteurs de la renaissance carolingienne.

gnage de ceux qui précisément manquaient eux-mêmes de la science dont ils louaient leurs contemporains. Le meilleur témoignage reste encore l'examen des œuvres de ces prétendus hellénistes du ix^e siècle. Les quelques glossaires qu'Alcuin ou Raban Maur ont composés peuvent s'expliquer par la reproduction qu'ils ont faite des travaux de leurs devanciers, et, si les quelques mots de grec que contiennent leurs lettres ou leurs petits traités ont pu être copiés dans la Bible ou dans les Pères de l'Église, il semble bien que l'on puisse affirmer que l'Occident, au ix^e siècle, n'a vraiment compté qu'un helléniste, Jean Scot Érigène, (1) le traducteur du faux Denys l'aréopagite, et qu'il n'a compté aucun hébraïsant.

Si l'étude des langues anciennes a fait durant ce siècle de grands progrès dans les monastères, il nous importe surtout de nous rendre compte de l'état réel des connaissances au début du mouvement, et il est bien tel, ou peu s'en faut, que nous venons de le décrire. (2)

Ainsi limité, par la rareté relative des livres, par la connaissance insuffisante des langues, comment le progrès intellectuel a-t-il été possible et dans quelles conditions s'est-il effectué ? Un tableau de l'organisation des écoles et de l'enseignement durant la période carolingienne va nous permettre d'en juger.

Les écoles, le caractère et le niveau des études (3)

Quel que soit le but d'éducation générale que Charles

(1) Jean Scot Érigène ou Ériugène, selon les travaux les plus récents, (828 environ-884). La plupart des historiens le font naître en Angleterre, donnée incertaine, selon nous. En 845, il vient à la cour de Charles-le-Chauve, il y jouit d'un crédit considérable. Philosophe néo-platonicien, il apporte un esprit tout pénétré de culture grecque dans les controverses théologiques, notamment dans la discussion relative à la prédestination. Plusieurs fois condamné, il quitte la cour. La fin de sa vie reste enveloppée d'obscurité.

(2) Voir notre appendice sur la connaissance des langues anciennes au ix^e siècle en Occident.

(3) LÉON MAITRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident* ; — OTTO DENK, *Geschichte des Gallo-Fraenkischen Unterrichts-und Bildungswesens*, Mainz, 1892 ; — CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen âge* ; — A. EBERT, *Histoire de la littérature du moyen âge en Occident*, trad. de l'allemand, 1883-89, Paris, 1895.

et ses conseillers aient poursuivi dans leur mouvement scolaire, il ne faut pas perdre de vue qu'ils ont dû aller au plus pressé ; il s'agissait de donner aux hommes d'Église, aux clercs, le minimum de science nécessaire à l'exercice de leur ministère. Ce n'est pas que les laïques aient été par principe exclus de la culture ; à l'école du Palais, comme dans d'autres écoles, des fils de nobles ont poussé assez loin leur instruction ; mais ce ne furent là que des exceptions. Il en résulte que le cours des études dans les écoles de l'époque carolingienne a un caractère éminemment ecclésiastique et il ne saurait s'agir bien entendu de hautes études. Par exemple, une des plus vives préoccupations de Charles a été de doter les églises de clercs qui sussent lire le latin correctement et chanter les offices ; c'est ainsi qu'une école célèbre de chant ecclésiastique fleurit à Metz.

Toutes les études étaient d'ailleurs destinées à former des clercs et orientées vers la théologie. Chacun des degrés du trivium et du quadrivium était destiné à rapprocher l'étudiant de l'étude de la théologie. (1) Le but de la grammaire, c'est-à-dire de la connaissance du latin, était de lire et de transcrire correctement la Bible ; « celui de la rhétorique et de la dialectique, d'entendre les Pères de l'Église et de réfuter les hérésies ; celui de la musique, de mieux chanter les mélodies religieuses, et ainsi du reste. » (2) Forcément pratique, terre à terre, si l'on veut,

(1) Voici la répartition des études, telle que nous la trouvons à l'école de Tours organisée par Alcuin :

trivium	{	grammaire
ou		rhétorique
éthique		dialectique
quadrivium	{	arithmétique
ou		géométrie
physique		musique
		astronomie
théologie		

Voir J. J. AMPÈRE, *Histoire littéraire de la France sous Charlemagne* p. 69, Paris, 1868.

(2) LÉON MAITRE, *op. cit.* p. 210.

tel était le but des études ; il ne faut pas s'en étonner, mais il ne faut pas surtout l'oublier. Si l'on veut comprendre la nature du mouvement intellectuel du ix^e siècle et juger équitablement ses résultats, il faut se rendre un compte exact du point de départ de la culture chez les hommes, seuls cultivés à cette époque, et de l'effort prodigieux qu'ils ont fait pour s'élever, aussi vite, au degré de formation intellectuelle que supposent les controverses théologiques que nous devons étudier.

On comprend aisément que la formation scolaire devait garder un caractère très élémentaire. Si les maîtres, si quelques moines mieux doués, en possession de bibliothèques déjà développées, purent tirer personnellement un profit considérable des richesses intellectuelles de l'antiquité païenne et chrétienne, ils sentirent très bien, que les livres des anciens, païens ou chrétiens, étaient trop considérables pour la plupart des élèves qui n'avaient, ni assez de culture, ni assez de temps, pour en profiter ; il fallait donner aux futurs prêtres un minimum indispensable de connaissances. Aussi se servirent-ils de préférence des manuels composés dans les siècles précédents et n'hésitèrent-ils point à les résumer encore pour les mieux adapter aux besoins de leur temps.

Boèce (1) a été l'intermédiaire entre l'antiquité et le moyen âge. C'est dans ses traités que les hommes du haut moyen âge ont puisé la science des arts libéraux telle que l'avaient enseignée les Grecs et les Romains.

(1) Boèce, d'après le P. Mandonnet, aurait traduit Aristote en entier du grec en latin. En tout cas, c'est par ses traductions que, de l'aveu de tous, les écoles du moyen âge ont connu Aristote. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au moyen âge. Aristote et le mouvement intellectuel du moyen âge*, p. 8, 9, Fribourg (Suisse), 1899. — Il donna aussi des commentaires d'Aristote. Nous possédons ceux qui se rapportent aux livres de la Logique, P. L. v. 113, col. 114 et aussi ses commentaires sur les Topiques de Cicéron, *ibid.*

Boetius Anicius Manlius Severinus (470-524), romain d'origine, étudié à Athènes, connaît très bien l'antiquité grecque et latine. Son principal ouvrage est le *De consolazione philosophica*, composé dans la prison où l'avait fait jeter Théodoric, dont il avait eu longtemps la confiance en qualité de maître du palais et des offices. Il mourut dans les supplices.

Cassiodore (1) offrait le résumé méthodique de la rhétorique de Cicéron et de Quintilien, de la dialectique et de la géométrie de Varron, de l'arithmétique de Nicomaque, de la musique de Gaudentius, de l'astronomie de Censorinus et de Boèce.

L'imagination pédante et parfois dénuée de goût de Martianus Cappella a beaucoup séduit les étudiants du ix^e siècle. Ils ont aimé à apprendre les rudiments des sept arts libéraux présentés par la personne même des Muses dans le traité fantaisiste qui a pour titre : Mariage de la Philosophie avec Mercure. (2)

L'Encyclopédie d'Isidore de Séville, (3) contenant le résumé de toute sa science sous le titre d'Étymologies ou d'Origines, fut sans cesse consultée et reproduite par les moines.

Le vénérable Bède, (4) dont les ouvrages *De orthographia*, *De arte metrica*, *De schematis et tropis sacræ scripturæ*, *De ratione computi* nous permettent de juger l'état intellectuel de l'Angleterre au moment où florissait l'école d'York, fut aussi le maître de l'Europe occidentale.

Le mouvement de renaissance scolaire du ix^e siècle fut

(1) CASSIODORE, *Opera*, édition Garet, Rouen, 1679, P. L. v. 69-70. Cassiodore (+562), appartenait à une famille illustre. Exerça sous Théodoric les fonctions de consul. A l'âge de 70 ans fonda le monastère de Viviers où il se voua spécialement à la formation des moines. Auteur de beaucoup de traités d'histoire, d'exégèse et de grammaire.

(2) *De nuptiis Mercurii et philologiæ* édition Teubner, Lipsiæ, 1866. — Martianus Capella vivait probablement au v^e siècle vers 70. Né à Madaure près de Carthage, auteur d'une encyclopédie intitulée *Satiricon*, composée de 9 livres, dont les deux premiers ont pour titre : Des noces de Mercure et de la philologie.

(3) Saint Isidore de Séville (+736), fils d'un gouverneur de Carthagène en Espagne, évêque de Séville en 601. Très érudit, il a laissé 20 livres d'Origines ou Étymologies, des Commentaires sur l'ancien Testament, un Traité des écrivains Écclésiastiques, une Chronologie depuis Adam jusqu'en 626. P. L. v. 81-84.

(4) Saint Bède le vénérable (673-735), né dans le Comté de Durham, passa sa vie au monastère de Jarrow près de Durham, refusa la proposition du pape Sergius qui l'appelait à Rome. Il fut l'homme le plus savant de son temps, auteur d'écrits très nombreux sur l'histoire, la rhétorique, la théologie et la philosophie. Ses principaux ouvrages sont une Histoire ecclésiastique de l'Angleterre en 5 livres, et un Manuel de dialectique, P. L. v. 90-95.

l'occasion de nouvelles productions de ce genre. Les grands maîtres d'école de ce temps révisèrent et résumèrent encore leurs devanciers pour les adapter aux besoins de leurs élèves barbares. (1) C'est ainsi que nous voyons Alcuin composer des dialogues sur la grammaire, la rhétorique et la dialectique. (2) Théodulfe, évêque d'Orléans, veut encore atténuer l'aridité de ces disciplines en composant en distiques latins, sous une forme symbolique, ses *Carmina de septem artibus*. Enfin Raban Maur, disciple d'Alcuin et, comme lui, initiateur intellectuel, compose son *De universo* qui est une encyclopédie dans le genre de celle d'Isidore de Séville, et un livre *De institutione clericorum*, qui se rapporte également à toutes sortes de sujets d'études.

Les études étaient réparties dans les cadres du trivium (grammaire, rhétorique, dialectique), et du quadrivium (arithmétique, géométrie, astronomie, musique), que venait couronner l'étude de la théologie.

De tous ces enseignements, que l'usage si constant des manuels nous a déjà fait connaître comme très élémentaires, les plus développés furent, durant cette période, la grammaire et la rhétorique. Priscien et Donat fournirent les préceptes, et les historiens et poètes de l'antiquité fournirent les modèles que l'on imitait.

Suétone, Trogue-Pompée, Josèphe, Quinte-Curce, Tacite, Tite-Live, Virgile, Lucain, Prudence, ont été passionnément admirés par les hommes du ix^e siècle, au

(1) C'est ainsi que l'Histoire naturelle de Pline est abrégée par Solius sous le nom de Polyhistor, le Dictionnaire de Verrius Flaccus abrégé par Pomponius Festus et Paul Diacre. — Voir ALBERT MAIRE, *Le livre, ses amis et ses ennemis*, p. 8, Clermont-Ferrand, Mont-Louis, 1888.

(2) Les procédés de composition de ces manuels sont assez curieux. Si nous prenons, par exemple, le Traité de la dialectique d'Alcuin, il est facile de constater que la première partie est copiée dans Isidore de Séville ou résumée d'après lui, — que la seconde est presque entièrement calquée sur les Dix Catégories attribuées à Saint Augustin, — que la troisième est aussi empruntée à Isidore de Séville, mais avec déplacement de l'ordre des matières. — M. Monnier a rendu ces emprunts faciles à constater en mettant en regard les textes d'Isidore et ceux d'Alcuin : MONNIER, *Alcuin et Charlemagne*, Paris, 1864, p. 45-49. D'ailleurs Alcuin n'avertit pas qu'il copie Isidore de Séville.

point d'inquiéter quelquefois leurs initiateurs comme Alcuin, qui se plaignaient de voir la Bible délaissée pour Virgile. (1) Il en est résulté une renaissance littéraire qui, dès Charlemagne, préparait l'humanisme du XII^e siècle.

L'arithmétique, la géométrie, l'astronomie étaient étudiées d'une manière enfantine, avec un mélange de préoccupations superstitieuses, d'après les manuels d'Isidore de Séville, d'Alcuin, de Raban Maur, de Bède, et les auteurs anciens auxquels on se rattachait par ces intermédiaires furent Pline et Denys le petit. (2)

Quant à la musique, qui n'avait aucun rapport avec l'enseignement élémentaire du chant, et que nous appellerions aujourd'hui l'acoustique, elle était en grand honneur ; elle était regardée comme le complément indispensable de la grammaire et de la rhétorique ; on l'étudiait dans les manuels déjà cités de Boèce, Donat et Bède.

La dialectique est la seule partie de l'enseignement qui se présente avec le caractère de recherche exclusivement rationnelle.

Son objet était celui de la partie de la philosophie que nous appelons aujourd'hui la logique. Il ne semble pas qu'on ait usé dès l'abord des ouvrages d'Aristote, que l'on

(1) Alcuin écrivant à Righodus, évêque de Trèves, se plaint du goût trop vif de son correspondant pour Virgile, et regrette qu'il ne s'intéresse pas à l'Evangile comme à Virgile. *Epist.* 169, P. L. v. 100, col. 440-442.

(2) L'abondante correspondance d'Alcuin nous donne, mieux encore que les traités scolaires, la mesure de la culture scientifique durant cette période ; elle nous montre que l'étude des questions en apparence les plus profanes est toujours inspirée par une préoccupation religieuse. Les questions d'astronomie, par exemple, sont surtout étudiées dans leur rapport avec la date de la Pâque et l'année ecclésiastique. Voir, par exemple, les lettres suivantes d'ALCUIN à Charlemagne : Ep. 76 (an 797, novemb.) : *De ratione saltus lunaris*, P. L. v. 100, col. 254 ; — Ep. 82 (an 798) : *Lunaris saltus supputationes*, ibid. col. 266 ; — Ep. 83 (an 798) : *De cursu solis per signa zodiaci ; et qualiter inde bissextus emergat ?* ibid. col. 269 ; — Ep. 84 (an 798) : *De apparitione stellæ Martis... de supputationibus secundum Egyptios emendandis*, ibid. col. 274 ; — Ep. 85 (an 798) : *Carolo varia de cursu siderum interroganti ex memoria respondit* (Il cite Pline), ibid. col. 278 ; — Ep. 86 (an 798) : *Assignantur causæ ob quas luna minor vel major appareat quam ferat astronomorum calculus* (Il cite Pline), ibid. col. 282, 283.

tenait de Boèce, qui les avait traduits. Le livre dont on s'inspire le plus souvent est le traité des Catégories, faussement attribué à saint Augustin.

Il faudrait, d'ailleurs, se garder de croire que la philosophie ne fût représentée, dans l'ensemble des études, que par la dialectique. On a souvent oublié, en parlant des études à cette période, et M. Léon Maître lui-même n'y a pas pris suffisamment garde, que les diverses parties de la philosophie, théodicée, morale, psychologie, se retrouvaient dans le cadre de la théologie (1) qui était considérée comme la plus haute des sciences. Si l'Écriture sainte, qui était, avec des extraits des Pères de l'Église, le manuel des études de théologie, ne fournissait pas, à proprement parler, une philosophie, bien qu'elle posât souvent des problèmes philosophiques, il n'en était pas de

(1) Pour la théologie, comme pour les autres sciences, les maîtres du ix^e siècle composèrent, à l'usage de leurs élèves, ou au cours des controverses, un grand nombre de petits traités qui ne sont que des extraits de l'œuvre des Pères, plus ou moins gauchement assemblés. Cette remarque s'applique, non seulement aux commentaires des livres saints faits par un Alcuin ou un Raban Maur, mais aux traités les plus originaux. Dans son commentaire sur saint Jean, Alcuin avertit lui-même le lecteur qu'il a copié saint Augustin, saint Ambroise, saint Grégoire pape, et Bède, P. L. v. 100, col. 744. Dans son commentaire sur l'Écclésiaste, il copie presque continuellement saint Jérôme, P. L. v. 100, col. 665-720. Dans son traité *De fide sanctæ et individue Trinitatis*, Alcuin cite constamment saint Augustin. Il le copie dans le *De virtutibus et vitiis*, P. L. v. 101, col. 9-56 et col. 613. 13 chapitres sur 38 du dernier traité sont extraits de ce Père. Le traité de Théodulfe *De Spiritu sancto* n'est qu'une compilation des Pères; voir CUISSARD, *Théodulfe évêque d'Orléans*, p. 329, Orléans, 1892.

Florus, diacre de Lyon, pour réfuter Amalaire touchant l'Eucharistie, rapporte des citations abondantes des Pères, P. L. v. 119, col. 89-94. Dans son opuscule *De expositione missæ*, il déclare lui-même rapporter et ordonner les pensées de saint Cyprien, saint Ambroise, saint Augustin etc., il indique chaque fois la source qu'il cite, P. L. v. 119, col. 15-72.

Agobard de Lyon, dans son traité *De imaginibus sanctorum*, emprunte constamment ses textes à saint Augustin : *De civitate Dei* ; *De vera religione*, P. L. v. 104, col. 199-228.

Saint Prudentius de Troyes, dans sa lettre à Hincmar et à Pardulus sur la prédestination, cite toute une collection de textes des Pères, P. L. v. 115, col. 971 et suiv.

Haymo, évêque d'Halbersdadt, écrit dans sa préface au livre *De varietate librorum* : « In tres libros nonnullas sententias ex S. Patrum opusculis excerptas distinxî », P. L. v. 118, col. 875-958.

Amulo, évêque de Lyon, fait une collection de textes de saint Augustin sur divers sujets, pour éviter aux pieux lecteurs de pénibles recherches. Il indique toujours exactement la référence, P. L. v. 116, col. 107-140.

même des Pères de l'Église, dont on faisait sans cesse des collections d'extraits à l'usage des étudiants. Saint Augustin était, en somme, le grand maître non seulement de théologie mais de philosophie, et par lui, en même temps que par les autres Pères, s'exerçait l'influence philosophique du néoplatonisme.

En somme, la culture qui a été le fruit de ces labeurs scolaires se présente à nous avec les principaux caractères suivants : elle a été forcément *très élémentaire* et de seconde main, bien que les maîtres, ceux qui ont laissé un nom dans les luttes théologiques, l'aient poussée, par l'étude directe des anciens dont les ouvrages ornaient leurs bibliothèques, beaucoup plus loin que les simples disciples.

Elle a été beaucoup plus *littéraire* que scientifique. L'enseignement scientifique y est très pauvre au lieu que les lettres y sont très aimées et très cultivées.

Enfin elle a été *chrétienne et ecclésiastique*. Si la logique y a eu sa place, la place la plus importante a été réservée à la théologie qui absorbe, dans ce programme, toutes les parties de la philosophie autres que la logique, et, s'il nous fallait la caractériser au point de vue des sources philosophiques qui l'ont alimentée, nous dirions qu'elle a été *augustinienne et néoplatonicienne*. (1)

Nous sommes maintenant à même d'apprécier les fruits de l'activité propre de ce siècle au point de vue rationnel ; nous venons de voir ce qu'il a appris, voyons maintenant

(1) Il est curieux de noter l'écart entre la liste des livres anciens mentionnés dans les catalogues des bibliothèques, et celle des livres qui ont été réellement utilisés. C'est ainsi que pour la philosophie, Aristote, bien qu'Alcuin le déclare connu à York, n'a aucune espèce d'influence sérieuse sur la philosophie du ix^e siècle. Le même Alcuin ne lui doit à peu près rien. Lui qui copie si facilement ses devanciers ne copie ni les Traductions d'Aristote par Boèce, ni même les Commentaires de ce dernier, ou du moins il n'y fait aucun emprunt considérable (un chapitre de la dialectique est emprunté à Boèce). Il nous semble que les affirmations d'Hauréau, *Hist. de la Philo. Scol.* v. 1, 27, qui prétend qu'Alcuin expliquait à l'école du Palais, d'après Boèce, les Catégories, les Topiques et les Arguments d'Aristote ne reposent pas sur un fondement bien solide.

ce qu'il a produit : tout se ramène en ce point aux controverses théologiques.

En réalité, nous croyons que l'influence d'Aristote sur la période que nous étudions a été très peu considérable ; elle ne s'est fait sentir que très indirectement par l'extrait pseudo-augustinien des Catégories, les abrégés de Cassiodore et de Martianus Capella de la logique aristotélicienne et ce qu'en pouvaient faire connaître Cicéron, Sénèque, *Quæstiones naturales*, Lucrèce et Apulée. — Raban Maur le premier, d'après le Dr Werner, commence à gloser l'Isagogue de Porphyre et d'autres parties de l'Organon ; voir WERNER, *Der heilige Thomas v. Aquino*, v. 1, p. 45-48, Regensburg, 1858. — Servat Loup, le plus ardent collectionneur de l'époque, dans ses nombreuses lettres où il demande des livres, ne parle pas des ouvrages d'Aristote, croyons-nous.

De fait, le ix^e siècle est platonicien, comme en font foi certaines expressions de Scot Érigène qui appelle Platon « philosophorum summus », *De div. nat.* v. 3, cap. 36 et « philosophantium de mundo maximus », *De div. nat.* v. 1, cap. 31, P. L. v. 122, col. 728 et 476, comme en font foi surtout tous les traités de cette époque par leur inspiration habituelle. — Encore l'influence de Platon n'est-elle pas directe. Jusqu'au xii^e siècle, son Timée seul est connu des écoles d'Occident. Il est cité six fois par J. Scot. Il avait été traduit par Boèce. L'influence de Platon s'est exercée par l'intermédiaire des Pères sur qui elle n'avait pas été directe non plus, mais s'était transmise avec de nombreuses transformations par le canal du néoplatonisme.

Quant aux auteurs ecclésiastiques, il suffit de lire les traités de cette période, de se rappeler les discussions sur la prédestination, pour constater que c'est Augustin qui est incontestablement le plus utilisé. Au reste, pour se rendre compte de son prestige, il suffirait de remarquer la fausse attribution à ce Père du traité des Dix catégories, un résumé d'Aristote, et celle des Principia dialecticæ, qui persiste durant toute cette période ; voir MOXNER, *Alcuin et Charlemagne*, p. 47. Après saint Augustin, les auteurs dont les citations reviennent le plus souvent à cette époque sont saint Jean Chrysostôme, saint Grégoire de Nysse et saint Grégoire de Nazianze (le théologien), saint Basile, Origène, saint Jérôme, saint Ambroise, saint Grégoire pape, auxquels il faut ajouter, comme sources des écrits de Scot Érigène, le faux Denys l'aréopagite et le moine Maxime de Constantinople. On peut utilement consulter, pour se rendre compte de l'influence exercée par les Pères de l'Église, la table exacte des citations patristiques contenues dans les œuvres d'Hincmar dressée par Schrörs dans son livre *Hincmar Erzbischof von Reims*, p. 107.

CHAPITRE III

LES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES

SOMMAIRE

L'activité intellectuelle, éveillée par l'étude de l'antiquité, se manifeste surtout durant la période carolingienne, par les controverses théologiques. Le culte des images, l'adoptianisme, la prédestination, l'eucharistie fournissent la matière de longs débats où sont mêlés les plus grands esprits, ceux-là mêmes qui ont été les initiateurs de la renaissance intellectuelle.

Si la culture générale des clercs, qui est née du mouvement scolaire créé par Charlemagne, a gardé un caractère élémentaire, il serait pourtant très inexact de croire que son résultat unique a été d'apprendre aux hommes d'Eglise à lire et à chanter le latin, et que tous les hommes célèbres de ce siècle, que nous avons déjà nommés, n'ont été que des « élèves » dociles de l'antiquité, sans jamais s'essayer au travail et à la pensée personnels. Quels ont été leurs essais dans l'ordre des recherches rationnelles? Quel en fut l'objet et la valeur? Quelle est la caractéristique de ce siècle au point de vue de l'activité philosophique?

Un fait s'impose avant tout et domine tous les autres; l'exercice personnel de l'activité intellectuelle au ix^e siècle s'est déployé à peu près exclusivement dans le domaine des controverses théologiques. (1) Si nous excep-

(1) Il va sans dire que cet exposé, destiné à donner une connaissance préliminaire indispensable des faits dont nous chercherons à distinguer la portée historique, n'a pas la prétention d'être complet, et qu'il ne saurait dispenser de la lecture des monographies et des ouvrages généraux.

Les renseignements relatifs, aux controverses théologiques dont nous parlons sont fournis 1^o par les traités, les lettres, les actes conciliaires émanant des auteurs qui ont été mêlés aux débats, et que nous indiquons, dans ce chapitre, au cours de notre exposé sommaire des controverses; 2^o par les dissertations historiques très étendues qui précèdent et suivent

tons un écrit de quelques pages de Frédégise et le *De divisione naturæ* de Scot Érigène, où, d'ailleurs, philosophie et théologie se confondent continuellement, on peut dire que tous les écrits de cette période, qui sont autre chose que des manuels scolaires, et qui intéressent l'histoire de la pensée, sont des ouvrages de polémique et de controverse religieuses. Aussi bien, faire l'histoire de la pensée au ix^e siècle, c'est exposer nécessairement les controverses théologiques qui le remplirent. La connaissance sommaire de ces faits intellectuels que nous allons résumer dans l'ordre chronologique, doit nécessairement précéder la recherche de leurs lois et de leurs raisons historiques.

Les Iconoclastes

Une dispute plus ancienne qui se continue au ix^e siècle et qui est transportée de l'Orient, son pays d'origine, en Occident, c'est la querelle relative au culte des images. Ce culte, qui n'offrait plus grand danger, depuis que le paganisme était définitivement vaincu, s'était un peu partout introduit en Orient. Cependant, au commencement du viii^e siècle, les adversaires de ce culte surent gagner à leur cause l'empereur Léon l'Isaurien, qui interdit le culte des images (726). Malgré la vive résistance du patriarche de Constantinople Germain, de saint Jean Damascène et de la plus grande partie du peuple, Léon l'Isaurien réussit à imposer pour un temps sa volonté. Germain fut remplacé par Anastase (730) qui imposa à l'Église d'Orient la défense du culte des images.

En vain les papes Grégoire II (715-31) et Grégoire III (731-41) défendent-ils avec la dernière énergie la légitimité de ce culte, l'empereur Constantin Copronyme (741-75) réussit à réunir un concile à Constantinople (754)

dans la Patrologie de Migne les textes originaux indiqués ci-dessus ; 3^e par les histoires de l'Église, connues de tous ; 4^e par les manuels de l'histoire du dogme, tels que A. HARNACK, *Dogmengeschichte*, v. 3. cap. 6, p. 244-294 ; 5^e enfin par quelques monographies que nous mentionnerons en leur place.

qui le condamne. Alors commence une véritable persécution contre les défenseurs du culte prohibé, surtout contre les moines.

Cependant les patriarches orientaux résidant au delà de l'empire se déclarent en faveur des images, et le concile de Latran (769) anathématise le synode de Constantinople. L'empereur Léon IV (775-80), sans rapporter les édits de ses prédécesseurs, se montre plus doux. A sa mort l'impératrice Irène s'empresse d'autoriser le culte des images ; sur ses instances se réunit d'abord à Constantinople, puis à Nicée (787) un concile, qui décide en faveur du culte des images en distinguant le culte de vénération qui leur est dû du culte d'adoration dû à Dieu seul. Sous le règne des empereurs suivants, jusqu'en 815, le culte des images est officiellement protégé.

Les actes du concile de Nicée, connus en Occident par une fausse traduction, créèrent au pape Hadrien I bien des difficultés, lorsqu'il voulut les faire adopter du royaume des Francs. Charlemagne, croyant que le concile de Nicée a permis l'adoration des images, cherche, dans les *Libri Carolini*, (1), un juste milieu entre la doctrine des iconoclastes et celle qu'il croit être celle du concile de Nicée. Il ne veut pas qu'on rejette l'usage des images dans les églises, mais il s'oppose à leur adoration et à leur vénération. Le synode de Francfort (794), (2) à la suite de Charlemagne, rejette les actes du concile de

(1) *Libri Carolini*, P.L. v. 98, col. 941.

(2) Sur l'histoire des conciles de cette période, voir HEFLE, *Concilien-geschichte*, v. 3 et 4. En français, Mgr Paul Guérin, dans son manuel intitulé *Les Conciles généraux et particuliers*, 3 vol. Bar-le-Duc, 1872, donne un bref résumé de tous les conciles qui se sont occupés des controverses que nous étudions. Voir cet ouvrage, t. 2, *Conciles du ix^e siècle*, p. 70-215. Les actes des conciles sont rapportés dans la Patrologie latine de Migne, en ce qu'ils ont d'essentiel à l'occasion des divers auteurs qui y ont joué un rôle important, c'est ainsi, par exemple, que le concile de Frioul ou d'Aquilée (796), qui traite de l'adoptianisme, est joint aux œuvres de saint Paulin d'Aquilée, P.L. v. 99, col. 283. Toutes les fois que nous utilisons un texte de l'un de ces conciles au cours de ce travail, nous indiquons les références dans Migne et on peut d'ailleurs se reporter à la table des conciles, P.L. v. 219, col. 1065.

Nicée, et le pape Hadrien est obligé de composer un mémoire spécial pour les défendre. (1)

La reprise de la persécution en Orient (815), et sa continuation pendant trente ans, jusqu'à l'avènement de l'impératrice Théodora, qui établit le culte des images, amène de nouvelles dissensions en Occident, par suite des rapports de l'empereur d'Orient Michel II avec l'empereur d'Occident et le pape. Louis-le-Débonnaire fait réunir à Paris (825) un concile qui prend la même attitude que Charlemagne. Quelques évêques, entre autres Agobard de Lyon (2) et Claudius de Turin qui se posent en adversaires absolus du culte des images, trouvent des opposants énergiques dans la personne de Jonas, (3) évêque d'Orléans, et de Dungal, (4) moine de Saint Denys. Peu à peu le culte des images triomphe de toutes les oppositions et sa légitimité est reconnue de tous.

Controverses trinitaires

Des disputes plus spéculatives se rattachent au dogme de la Trinité. (5) Le mot de Filioque, introduit depuis longtemps dans le symbole, pour indiquer la procession simultanée de l'Esprit saint, du Père et du Fils, pénètre d'Espagne, où cet usage était né en France au VIII^e siècle. Cette addition, chantée à la cour de Charlemagne et aussi chez les moines occidentaux du mont des Oliviers, provoque, de la part des Grecs, une accusation d'hérésie.

(1) *Adriani I epistola ad Carolum regem de imaginibus*, P. L. v. 98, col. 247.

(2) *Agobardi liber de imaginibus sanctorum*, P. L. v. 104, col. 199.

(3) *Jonæ Aurelianensis episcopi*, P. L. v. 106, col. 305.

(4) *Dungalii reclusi liber adversus Claudium Taurinensem*, P. L. v. 105, col. 457.

(5) Voir les écrits relatifs à ces disputes, ou traitant ex professo de la sainte Trinité et dûs à saint Paulin d'Aquilée, P. L. v. 99, col. 283 et 343 ; — à Alcuin, *ibid.* v. 101, col. 9-63 et 1027-1086 ; — à l'abbé Smaragdus, P. L. v. 102, col. 979 ; — à saint Benoît d'Aniane, P. L. v. 103, col. 1381 et 1414 ; — à Théodulfe, P. L. v. 105, col. 242-276 ; — à Raban Maur, P. L. v. 107, col. 447, v. 107, col. 327, v. 109, col. 701, 765, 903, v. 111, col. 19, 275 ; — à l'abbé Spera in Deo, v. 115, col. 959 ; — à Ratramne de Corbie, v. 121, col. 222-271 ; — à Hincmar, v. 125, col. 473-620.

Théodulfe, évêque d'Orléans, compose, sur l'ordre de Charlemagne un traité *De Spiritu sancto*, (1) pour défendre l'addition qui fut admise en 809 par le concile d'Aix-la-Chapelle. Malgré les efforts du pape Léon III qui, pour ménager la susceptibilité des Grecs, conseille la suppression, l'addition est de plus en plus admise en Occident et quand Photius se sépare de l'Eglise de Rome, celle-ci se décide elle-même, (2) sous Benoît VIII, à accepter le Filioque.

L'adoptianisme

En Espagne, à la fin du VIII^e siècle, Migétius de Séville enseigne qu'un seul et même Dieu s'est manifesté à trois reprises, en David sous le nom de Père, en Jésus sous le nom de Fils, en saint Paul sous le nom de Saint-Esprit. Sa réfutation par Élipand, (3) évêque de Tolède suivi dans sa doctrine par Félix, (4) évêque d'Urgel, donne lieu à la querelle de l'adoptianisme.

Pour Élipand, en Jésus-Christ le Verbe est le Fils naturel de Dieu le Père, mais comme homme Jésus ne peut être le Fils de Dieu que par adoption.

Saint Beatus, abbé de Libana, et Etherius, évêque d'Osma, combattirent cette doctrine. La question fut portée, sur l'ordre de Charles, devant les conciles de Ratisbonne (792) et de Francfort (794). Enfin le synode d'Aix-la-Chapelle (798) condamna Félix d'Urgel et reçut d'ailleurs son

(1) *Theodulfi de Spiritu sancto*, P. L. v. 105, col. 239.

(2) Voir BAUNARD, *Théodulfe, évêque d'Orléans*, 1860 ; — CUISSARD, *Théodulfe, évêque d'Orléans*, 1892.

(3) Élipand (†790), évêque de Tolède, soutint avec Félix d'Urgel les erreurs qui les firent condamner tous deux. Nous avons de lui cinq lettres adressées à Migétius, Fidèle abbé, Charlemagne, Alcuin et Félix ; voir P. L. v. 96, col. 860.

(4) Félix (†818), évêque d'Urgel en Espagne, après avoir soutenu les opinions que nous exposons, fut plusieurs fois condamné, déposé et exilé à Lyon où, suivant les uns, il se rétracta, où il mourut obstinément attaché à ses idées suivant les autres ; nous n'avons de lui que sa *Confessio Fidei* ; voir P. L. v. 96, col. 882.

abjuration. (1) Paulin d'Aquilée, (2) Agobard de Lyon (3) et Alcuin intervinrent dans les débats et nous ont laissé des écrits qui nous renseignent sur cette question. D'ailleurs il ne faudrait pas croire que l'enseignement alors accepté au sujet de la filiation du Christ ait résolu toutes les difficultés qui pouvaient préoccuper les esprits de ce temps ; nous retrouvons encore des échos de ces querelles dans la seconde partie du ix^e siècle : Gottschalk et Hincmar discutent encore sur ce sujet.

La prédestination (4)

Le grand débat intellectuel du ix^e siècle fut celui de la prédestination. Il mit en branle l'activité des penseurs dans le domaine de la spéculation théologique ; tous les hommes de ce temps qui avaient quelque valeur intellectuelle et quelque autorité dans l'Église d'Occident, y prirent part.

Un moine de Fulda, Gottschalk, que nous avons déjà mentionné, engagé dès l'enfance par ses parents dans la vie religieuse, maintenu malgré lui au cloître, d'après les idées du temps, par son abbé Raban Maur, reporte toute son ardeur sur les questions intellectuelles. Il étudie saint

(1) Consulter sur cette controverse *Sancti Agobardi liber adversus Felicem Urgellensem*, P. L. v. 104, col. 29 ; — *Alcuini libri VII contra hæresin Felicis*, P. L. v. 101, col. 83. *libri IV contra Elipandum*, ibid. col. 231 ; — *Elipandi epistolæ ad filium uper conversum*, ibid. col. 299 ; *Epistola Alcuini ad filium*, ibid ; — *Sancti Paulini Patriarchæ Aquileiensis libellus sacrosyllabus contra Elipandum*, P. L. v. 99, col. 151 ; *ejusdem contra Felicem urgellitanum episcopum, libri III*, ibid. col. 343.

(2) Paulin (730-804), très estimé de Charlemagne, fut élu en 776 patriarche d'Aquilée. Prit part à de nombreux conciles, prêcha l'Évangile en Carinthie et en Styrie.

(3) Saint Agobard (840), gaulois de naissance, est choisi comme coadjuteur, par l'archevêque de Lyon Lestrade, et lui succède en 813. Remarquable par sa piété et ses vertus, il est mêlé à la discussion de presque toutes les questions doctrinales et pratiques qui préoccupent les esprits de ce temps ; il prit part à la révolte de Lothaire contre Louis-le-Débonnaire, et déposé pour cette raison en 835, il fut rétabli peu après.

(4) Voir les documents originaux réunis dans MAUGUIN, *Veterum auctorum qui ix^o sæculo de prædestinatione et gratia scripserunt opera et fragmenta*, 2 v. 1650, Paris.

Augustin, et se passionne pour la doctrine de ce grand maître. Très frappé de sa doctrine de la prédestination qu'il adopte entièrement, il enseigne, d'après lui, que Dieu prédestine non seulement les élus à la béatitude, mais encore les damnés à la perdition. On ne peut pas dire qu'il ait nié le libre arbitre : il semble plutôt qu'il ait refusé d'envisager le rôle de la liberté dans l'affaire du salut, pour insister uniquement sur la prédestination ; mais n'était-ce pas déjà compromettre la solution chrétienne de ce problème que de n'en considérer qu'un seul aspect ? D'ailleurs, aigri sans doute par ses malheurs, trop influencé par l'impression douloureuse de la contrainte dont il était la victime, il insiste avec âpreté sur la doctrine de la prédestination à la mort, au point d'arriver, de par la logique, à des conclusions qui semblaient refuser toute efficacité aux moyens de salut dispensés par l'Église, (1) et d'incliner, au moins en apparence, vers un certain fatalisme théologique, que le peuple ne pouvait pas comprendre autrement que comme une négation de la liberté. Il semblait prêter aussi à la justice de Dieu une cruauté qui devait inévitablement révolter le sens chrétien. (2) Par surcroît d'imprudence, il n'hésita pas à porter ces questions troublantes et ses conclusions subversives devant le peuple ; soit en Allemagne soit en Italie.

Aussitôt, les évêques, surtout préoccupés de l'effet produit sur leur peuple par cet enseignement, se plaignent ; Noting, évêque de Brescia, s'adresse à l'empereur. Raban lui répond, et s'avise, pour ruiner par la base les conclu-

(1) Nous en pouvons juger par les quelques fragments de Gottschalk qui nous restent ; voir *Confessio Gottescalci monachi post hæresim damnatam*, P. L. v. 121, col. 347 ; *Gottescalci confessio prolixior*, ibid. col. 349 ; *Fragmenta libelli ejusdem ad Rabanum*, ibid. col. 365 ; *Epistola ad Ratramnum*, ibid. col. 367 et d'après certaines des propositions extraites par Amulo de Lyon de ses écrits, et dont voici un exemple : « Ceux qui, malgré la réception « des sacrements sont damnés, n'ont pas été rachetés par le Christ ; ils ont « reçu les sacrements sans aucune action durable et efficace. » Voir P. L. v. 116, col. 84-86. Ep. ad. Gottescalcum.

(2) Voici une autre proposition de Gottschalk, d'après Amulo : « Dieu et les élus se réjouissent de la perte des damnés. » Ibid.

sions subversives de Gottschalk, de nier ses principes : à savoir de ne reconnaître qu'une seule prédestination de la part de Dieu, la prédestination au bien et au salut, mais il rejette la prédestination au mal et à la damnation. Par les soins de Raban, des synodes sont successivement réunis à Mainz (848), à Quiercy (849). Gottschalk a beau se réclamer de saint Augustin et accuser Raban de ne s'appuyer que sur une source semi-pélagienne (Cassianus), il est forcé de se rétracter, de brûler lui-même ses écrits ; on lui donne l'abbaye d'Hautvilliers pour prison ; il passe ainsi sous la juridiction d'Hincmar, (1) archevêque de Reims, qui s'est d'ailleurs rangé à l'avis de Raban Maur. Gottschalk essaie encore de se justifier par deux écrits dans lesquels, tout en donnant dans les termes et en apparence quelque satisfaction à ses adversaires, il maintient une double prédestination. Le seul résultat qu'il obtient est de se voir réduit au silence absolu ; dans toute la série des péripéties qui composent la dispute de la prédestination qu'il a le premier provoquée, on parlera encore de lui, mais sa voix ne se fera plus entendre.

Par la retraite forcée de Gottschalk, le débat entrait dans une nouvelle phase. Aucun homme d'Église n'avait songé à attaquer Raban et Hincmar tant qu'ils sévissaient contre un rebelle, quand ils préservaient la masse ignorante des fidèles d'un enseignement dangereux, à tout le moins absolument superflu. Pourtant, dans le domaine de la spéculation, beaucoup pensaient, sans le dire tout haut, que Gottschalk, tout en faussant dans ses conséquences l'enseignement d'Augustin, l'avait mieux connu

(1) Hincmar (806-882), élevé au monastère de Saint-Denis, religieux de cette abbaye, appelé à la cour, a toute la confiance de Louis-le-Débonnaire et de Charles-le-Chauve. En 845, il devient archevêque de Reims. Dans les querelles entre Charles et le pape Adrien II il prend parti pour le roi ; il est le principal adversaire de Gottschalk dans la controverse prédestinacioniste. Il meurt à Épernay, en fuyant les Normands qui avaient envahi son diocèse. Œuvres, P. L. v. 125-126. Voir en particulier, relativement au débat avec Gottschalk ses écrits : *De prædestinatione contra Gottescalcum*, v. 125, col. 49 ; *De prædestinatione et libero arbitrio*, v. 125, col. 65 ; *Epistolæ*, v. 126.

et compris que Raban Maur et Hincmar. Pour atténuer le prestige intellectuel de Gottschalk dans les monastères, et détruire tout attachement à ses idées, Hincmar eut l'idée d'adresser un mémoire *ad reclusos et simplices* pour s'expliquer sur la doctrine de Gottschalk et sa propre position.

Mal lui en prit, car les moines ne laissèrent pas son instruction sans réponse. Ratramne, (1) moine de Corbie, lui répond et le combat ; sans se ranger de tous points à l'avis de Gottschalk, il admet que, d'après saint Augustin, il faut reconnaître une double prédestination.

Hincmar, décontenancé par cette attaque inattendue, s'entend avec son ami Pardulus, évêque de Laon, et, pour trancher le différend, il fait appel à cinq théologiens parmi lesquels Amalaire, seul, nous est connu avec certitude. Il est probable pourtant que l'abbé Servat Loup (2) et que l'évêque de Troyes, Prudentius, (3) dont nous avons à ce sujet des écrits importants, étaient au nombre de ces cinq théologiens consultés. Ce n'est pas le lieu d'analyser les écrits de Servat Loup, de Prudentius et de Raban. Disons seulement qu'ils se séparent de Gottschalk sur la question de la négation de la liberté, (4) que s'ils discutent entre eux sur l'extension à attribuer à la volonté divine de sauver le genre humain, ils s'accordent tous contre Hincmar et Raban Maur pour affirmer, après saint Augustin, l'existence d'une double prédestination. Ils laissent entendre ou disent clairement qu'Hincmar ne con-

(1) Ratramne, moine bénédictin de l'abbaye de Corbie. On croit qu'il fut préposé à l'abbaye d'Orbais, dans le diocèse de Soissons. Mort vers 868. Voir ses œuvres dogmatiques, P. L. v. 121 ; — relativement à la prédestination, son traité *De prædestinatione Dei*, ibid. col. 11.

(2) *Servati Lupi liber de tribus questionibus*, P. L. v. 119, col. 619 ; *Conlectaneum de tribus questionibus*, ibid. col. 647.

(3) Saint Prudentius (861), né en Espagne, sous Alphonse-le-Grand, vient en Gaule. Élevé à l'Évêché de Troyes en 846, il prend part aux conciles de Paris, de Tours en 849, de Soissons en 855. Il fut l'un des adversaires principaux de Gottschalk, puis d'Hincmar et de Scot Érigène. Voir ses écrits P. L. v. 115, et spécialement les suivants : *Epistola ad Hincmarum et Pardulum*, ibid. col. 971 ; *De prædestinatione contra Joannem Scotum cognomento Erigenam*, ibid. col. 1009.

(4) Voir PICAVET, *Les discussions sur la liberté*.

naît pas la doctrine du grand Docteur de l'Église ou n'en tient pas compte. En présence de cette attaque redoutable pour son prestige et son autorité, de ces commentaires adressés à Charles-le-Chauve lui-même par Servat Lup, en réponse à sa consultation, Hincmar se tourne vers son premier compagnon de lutttes, vers Raban Maur. Mais celui-ci, en 850, est déjà trop vieux, trop usé, pour entrer dans la lutte : il s'en retire et maintient seulement que Gottschalk a eu tort, en tout cas, de porter de telles questions devant les fidèles. (1)

C'est alors qu'Hincmar s'adresse au grand philosophe de l'époque, au maître qui réside alors à la cour de Charles-le-Chauve, à Jean Scot Érigène. (2) Celui-ci saisit avec empressement l'occasion qui lui est offerte de faire valoir sa science philosophique. Malheureusement, en voulant trop bien servir la cause d'Hincmar, il lui fait un grand tort, et attire sur lui-même une telle réprobation que nous le voyons forcé de quitter la cour de Charles-le-Chauve et de se réfugier en Angleterre. Jean Scot apporte à la solution du problème à débattre un esprit raffiné et une formation toute grecque, tout alexandrine, qui tranchent trop sur ceux de tous les penseurs d'Occident pour ne pas les dérouter. Il y apporte aussi un dédain assez manifeste pour tous ces gens qui ne savent pas le grec et veulent discuter sur des questions de philosophie, il introduit dans l'argumentation une souplesse d'esprit allant parfois jusqu'à la sophistique.

Pour mettre d'accord tous les adversaires, il adopte, en apparence, la solution d'Hincmar ; il laisse entendre que tout le débat s'est obscurci parce qu'il porte sur

(1) RABAN MAUR, *Epistola ad Hincmarum Rhemensem*, P. L. v. 112, col. 1518.

(2) Voir les traités de SCOT ÉRIGÈNE sur la prédestination : *De prædestinatione liber*, P. L. v. 122, col. 347 ; *De divina prædestinatione liber*, col. 355 et les monographies suivantes : CHRISTLIEB, *Leben und Lehre des Scotus Erigena*, Gotha, 1860 ; — HUBER, *Joannes Scotus Erigena*, München, 1861 ; — SAINT RENÉ TAILLANDIER, *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, Strasbourg, Paris, 1843.

des mots, et sur des mots dont on ne comprend pas le sens, parce qu'on ignore le grec. Prescience, prédestination, ce ne sont pas, en Dieu, des actes différents ; ce sont des vocables humains que nous sommes bien forcés d'appliquer à Dieu, dans l'étude des questions, qui touchent la divinité, mais qui, en réalité, ne correspondent pas à des objets différents. Cette solution était trop savante pour être bien comprise des adversaires en présence.

Aussi voyons-nous successivement Wenilo, archevêque de Sens, faire un relevé de ses erreurs, saint Prudentius de Troyes, qui s'honorait de son amitié, diriger contre lui ses écrits, enfin le clergé de Lyon défendre contre lui l'orthodoxie en péril. Dans les écrits du diacre Florus de Lyon, (1) dans la lettre d'Amulo (2) de Lyon à Gottschalk, dans l'écrit *De tribus apostolis* de Servat Loup, la double prédestination est encore affirmée contre Jean Scot Érigène et subsidiairement contre Hincmar.

A partir de ce moment, l'énergique lutteur qu'est l'archevêque de Reims ne voit plus qu'un moyen de sauver son prestige, il recourt à l'autorité, et, dès lors, s'ouvre une dernière période du débat, dans laquelle nous voyons les évêques de Reims et l'église de Lyon se répondre en opposant synode à synode, décisions à décisions. Au concile de Soissons, en Avril 853, au synode de Quiercy, tenu peu après et où Hincmar est appuyé par le prince Charles-le-Chauve, son avis prévaut ; on conclut à une seule prédestination.

L'Église de Lyon, sous l'inspiration d'un ennemi personnel d'Hincmar, Ebo de Grenelle, originaire du diocèse de Reims, brouillé avec l'archevêque de Reims à la suite de démêlés disciplinaires, répond à Hincmar par la voix de son

(1) Florus (+860), fut chargé de réfuter J. Scot Érigène par l'Église de Lyon ; voir ses écrits : *Sermo de prædestinatione*, P. L. v. 119, col. 9 ; *Liber adversus Joannem Scotum*, ibid. col. 101.

(2) Amulo (+852). Gaulois de naissance, il succède comme évêque de Lyon à Agobard en 841 ; voir ses écrits : *Epistola ad Gottescalcum*, P. L. v. 116, col. 84 ; *Opuscula duo de prædestinatione*, ibid. col. 101 ; *Sententiæ de prædestinatione (ex Augustino)*, ibid. col. 105.

évêque Remigius, auteur du traité intitulé *De tenenda immobiliter scripturæ veritate*, un peu plus tard par le synode de Valence (855), (1) dans lequel Gottschalk, Hincmar et Jean Scot Érigène sont successivement convaincus d'erreur. C'est dans ce synode que nous voyons la pensée théologique se préciser le plus exactement et se rapprocher davantage des conclusions définitives auxquelles est arrivée la pensée catholique sur ce grand problème. Néanmoins le débat n'est nullement terminé. Hincmar, personnellement attaqué, compose, pour sa défense, et la défense de la doctrine qu'il croit orthodoxe, un écrit, auquel répond Prudentius de Troyes, en exagérant encore l'enseignement de saint Augustin sur la double prédestination. Dans les synodes de Langres et de Savonière (857), on cherche en vain à se mettre d'accord, les adversaires en présence restent sur leurs positions respectives. Hincmar s'entête de plus en plus dans ses vues et compose un second traité, dans lequel il maintient encore la doctrine d'une prédestination unique au bien, sans prédestination au mal ; il abonde encore plus fortement dans son sens. Enfin le débat se clôt, sans se résoudre aucunement, au synode de Touzy en 860. Hincmar se voit pourtant accorder la satisfaction de résumer les débats ; mais il fait le silence sur les points en litige, se contentant d'affirmer encore ses opinions sur l'universalité de la rédemption et la volonté divine de sauver tous les hommes.

Nous puiserons largement, il va sans dire, à tous les écrits provoqués par ce long débat ; ils intéressent au premier chef le problème que nous étudions des rapports de la philosophie avec la théologie. L'imperfection même de cette lutte intellectuelle, la plus importante de tout le

(1) Comme manifestes de l'Église de Lyon, nous possédons les traités dus à saint Remigius, ancien grand aumônier de Lothaire, successeur d'Amulo comme évêque de Lyon (852) ; voir ses œuvres, P. L. v. 121, spécialement : *De tribus epistolis liber*, ibid. col. 985 ; *De generali per Adam damnatione*, ibid. col. 1067 ; *De tenenda Scripturæ veritate*, ibid. col. 1083.

ix^e siècle, nous permet de mesurer, pour ainsi dire, le degré encore peu élevé de culture philosophique et théologique auquel est arrivé l'Occident. Aucun des adversaires en présence n'est encore suffisamment armé pour s'assurer la victoire, ni même outillé pour circonscrire nettement le champ de bataille. La connaissance de saint Augustin, qu'il faut accorder à Gottschalk, a le mérite de l'exactitude, mais elle manque d'ampleur, elle est trop littérale, et le souffle puissant qui avait animé les œuvres du grand docteur ne vient malheureusement pas la vivifier. Hincmar possède un sens pratique très sûr des exigences de la vie chrétienne, il prémunit heureusement la foi des simples fidèles contre les dangers que lui font courir une initiation prématurée à des doctrines trop difficiles pour eux à saisir, et dont ils sont fatalement amenés à fausser les conséquences. Par contre, il est dépourvu de toute connaissance doctrinale approfondie, et obéit souvent à des préoccupations positives qui s'inspirent de la politique plus encore que de la théologie.

Les imperfections mêmes qui expliquent la confusion de ce grand débat, interrompu et laissé sans solution, le rendent plus caractéristique aux yeux de l'historien. Elles permettent de saisir sur le vif les difficultés, les faiblesses et aussi les mérites d'une éducation rationnelle à l'état naissant, et d'une science théologique encore très peu dégagée des passions humaines et des rivalités politiques.

L'Eucharistie

Les recherches spéculatives qui tendent, au ix^e siècle, à donner une explication rationnelle exacte de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie, donnent lieu aussi à des divergences et à des disputes, mais qui sont loin d'égaler en âpreté et en importance celles relatives à la prédestination. Paschase Radbert, (1) de Corbie, publie en

(1) Saint Paschase Radbert (780-860), né dans le pays de Soissons, se retire au monastère de Corbie ; élevé au sacerdoce, il devient abbé ; auteur d'écrits

831 un traité *De corpore et sanguine Domini*. Il y insiste fortement sur l'identité entre le corps eucharistique du Christ et son corps qui est né de la Vierge Marie, a souffert, est ressuscité. Dans le même sens, Amalaire (1) identifie absolument le corps eucharistique et le corps historique du Christ. Raban Maur, qui est d'accord sur le fait de la présence du Christ avec Paschase Radbert, l'explique par une identité simplement substantielle du corps historique et du corps eucharistique du Christ ; pour lui c'est le même corps, mais dans deux états différents, qui n'ont pas les mêmes propriétés. A l'opposé de Paschase Radbert, Ratramne, consulté par Charles-le-Chauve, compose aussi un traité *De corpore et sanguine Domini*, (2) mais il insiste très fortement sur la différence qui sépare les deux états eucharistique et historique du corps du Christ, et manifeste la tendance à insister sur le caractère spirituel de la présence eucharistique du Christ. Scot Érigène, consulté aussi par Charles-le-Chauve, écrit un traité sur l'Eucharistie, qui est malheureusement perdu ; mais, si l'on en croit Hincmar, il aurait donné de la présence réelle une interprétation purement spirituelle, parlant de l'Eucharistie comme d'un mémorial du vrai corps du Christ. Nous pouvons aussi conjecturer l'opinion de Jean Scot d'après un passage de l'un de ses poèmes où l'Eucharistie est traitée de symbole de la participation éternelle à la vie de Dieu. (3) Florus, diacre de Lyon, écrivit aussi sur ce sujet, pour réfuter les exagérations d'Amalaire, dans le sens de l'identité matérielle du corps eucharistique et du vrai corps du Christ.

exégétiques et théologiques et de vies de saints — *Œuvres*, P. L. v. 120 — spécialement : *De corpore et Sanguine Domini*, ibid. col. 1255 ; *Epistola de Sanguine Domini ad Frudegardum*, ibid. col. 1351.

(1) Sur cet Amalaire et ses doctrines, voir les explications données par FLORUS qui le combat : *Opuscula adversus Amalarium (De corpore Domini tripartito)*, P. L. v. 119, col. 71.

Voir encore, à ce sujet, *Haymonis Halberstatensis Episcopi opera*, P. L. v. 11, col. 118 ; *De corpore et sanguine Domini*, v. 118, col. 815.

(2) RATRAMNE, *De corpore et sanguine Domini*, P. L. v. 121, col. 103.

(3) P. L. v. 122, col. 34-42.

La division entre l'Église d'Occident et celle d'Orient qui commence à se préparer dès la fin du ix^e siècle, eut aussi son influence sur les écrits théologiques de l'Occident. Outre que l'autorité pontificale s'établit de plus en plus comme juge de toutes les questions ecclésiastiques, les Grecs, pour appuyer leurs dissentiments, se réfugient dans certaines contestations théologiques. Toutefois l'histoire du schisme d'Orient n'appartient pas proprement à l'histoire de la renaissance intellectuelle du ix^e siècle.

Tels sont les principaux débats qui ont absorbé toute l'activité intellectuelle des plus grands esprits de ce temps, dès que les écoles et les bibliothèques monastiques eurent été fondées. Tous ces grands constructeurs de l'édifice intellectuel sont devenus tout à coup des lutteurs. Ils ont interrompu leur travail si laborieux et fécond, pour s'absorber dans des luttes retentissantes et des discussions assez stériles en apparence, sinon pour la formation progressive des esprits qui y déployèrent leur activité, du moins quant au résultat immédiatement poursuivi. C'est le trait caractéristique de l'histoire intellectuelle du ix^e siècle.

CHAPITRE IV.

LES RAPPORTS DE LA FOI CHRÉTIENNE ET DE LA PHILOSOPHIE L'IMPORTANCE DE CETTE QUESTION ET LA METHODE QUI S'IMPOSE DANS CETTE ETUDE

SOMMAIRE

Renaissance intellectuelle et controverses théologiques sont deux faits historiques en connexion intime. Pourquoi donc l'effort gigantesque dépensé dans l'éducation rationnelle de l'Europe occidentale n'aboutit-il qu'à des débats obscurs et stériles ? La confusion entre la philosophie et la religion n'est-elle pas la cause de cet insuccès ? Les controverses théologiques ne se présentent-elles pas comme les tâtonnements inévitables de l'esprit, à la recherche, plus ou moins consciente, d'une solution du problème des rapports de la philosophie avec la foi ? Pour répondre à cette question, il ne suffit pas d'examiner le contenu matériel des écrits en cette période ; il faut reconstituer la « psychologie » de leurs auteurs, afin de dégager l'attitude de ces hommes d'Eglise vis-à-vis de la philosophie.

Renaissance des études, — controverses théologiques : tels sont les deux faits généraux qui résument toute l'histoire intellectuelle de la période carolingienne en Occident. Chacun d'eux a été l'objet de recherches et d'expositions historiques déjà nombreuses, — ouvrages généraux ou monographies, — auxquels nous avons emprunté les éléments du résumé que nous en avons donné. Les uns se sont appliqués à refaire l'histoire du mouvement d'organisation scolaire, d'autres ont retracé les diverses phases des disputes théologiques. Isoler ainsi les faits par l'analyse, pour les mieux étudier, est un moment indispensable dans l'étude historique. Pourtant ces deux faits ne se présentent pas dans l'histoire dans cet état de séparation, ils nous sont donnés en connexion intime l'un avec l'autre ; ils se succèdent, ou, plus exactement, se mêlent très étroitement durant toute la période qui nous occupe ; bien plus, il ne s'agit pas

simplement de deux faits coexistants, mais sans liaison effective, comme pourraient l'être l'histoire des actes d'une académie et celle d'une guerre extérieure, qui se dérouleraient au même moment; ce sont, en effet, les mêmes personnages qui ont été les organisateurs des écoles, les propagateurs de la civilisation chrétienne chez les peuples barbares, et qui se retrouvent en présence, comme partenaires ou adversaires, dans les débats théologiques de cette époque. Alcuin, maître de l'école du Palais, Théodulfe, organisateur de l'enseignement à Orléans seront les principaux adversaires de Félix d'Urgel et de Élipand de Tolède dans la lutte contre l'adoptianisme. Raban Maur, le directeur de l'école de Fulda et Scot Érigène, le maître illustre de l'école du Palais sous Charles-le-Chauve, combattent dans la grande querelle relative à la prédestination.

Il existe donc, entre ces deux ordres de faits, un lien réel, c'est là encore un fait important et facile à constater. Il nous semble pourtant que ce fait n'a pas été jusqu'à présent en lui-même l'objet d'une attention et d'une étude suffisantes. On s'est borné à le mentionner, on n'a pas encore assez cherché à l'expliquer, ou, si l'on veut, à le traiter avec une exactitude scientifique et à lui donner, dans l'histoire de l'activité intellectuelle au ix^e siècle, la place importante, ou même prépondérante, à laquelle il a droit, nous semble-t-il.

Etudiés dans leurs rapports, les deux grands faits que nous avons rappelés s'éclaireront peut-être d'une lumière nouvelle. Si nous réussissions, par exemple, à établir qu'il y a eu entre eux relation de cause à effet, et que les controverses théologiques sont le résultat du développement de la culture, immédiatement un problème nouveau se poserait. Comment expliquer l'antithèse, au moins apparente, de ces deux faits ? D'une part, c'est l'entente et l'assistance mutuelles les plus admirables entre les hommes d'Église, qui travaillent, par les écoles et les bibliothèques, à instruire leurs contemporains et à se former eux-

mêmes ; d'autre part, ce sont les oppositions les plus vives dans la discussion : ces mêmes hommes s'excommunient réciproquement ; leur antinomie est si irréductible qu'ils n'arrivent pas à s'entendre et l'on voit un débat, comme celui de la prédestination, se terminer par une trêve qui laisse subsister le véritable chaos des opinions en présence. D'un côté, nous voyons un effort gigantesque dans l'étude des anciens, un temps considérable donné à la culture intellectuelle ; de l'autre, les travaux personnels de ces esprits si ardents au travail se réduisent à quelques courts écrits de polémique religieuse, où l'extrême confusion et le défaut de précision sur l'objet du débat rend plus inexplicable encore l'âpreté de la bataille. Comment expliquer cette antithèse ? et quelle est la cause de cet apparent insuccès ?

Il doit se trouver dans cette éducation rationnelle, poursuivie avec tant d'ardeur, un défaut de méthode, qui seul peut expliquer l'incohérence et la pauvreté des résultats. Un problème fondamental doit être contenu dans l'héritage intellectuel du passé, que les devanciers ont laissé sans solution, et auquel viennent se heurter les efforts de leurs successeurs ; ceux-ci seront condamnés à le résoudre sans l'avoir posé, sans l'avoir même clairement aperçu ; ils seront les instruments, souvent inconscients, de la force logique qui amène historiquement tous les principes à dérouler leurs conclusions ; et cette inconscience même expliquera la confusion de leurs tâtonnements, comme la gravité du problème rend compte de la violence de leur lutte.

Si l'on admet enfin, comme nous espérons l'établir, que cette imperfection de la culture rationnelle du début du ix^e siècle, c'est l'absence de distinction positive entre les domaines de la philosophie et de la foi chrétienne ; que le problème qui s'agite, au fond de toutes les querelles intellectuelles, c'est celui de leur distinction et de leurs rapports, il est aisé de comprendre que la nature de ces deux faits généraux : renaissance intellectuelle, controverses théologiques, en sera profondément éclairée.

En ce qui concerne le mouvement de culture rationnelle nous ne le jugerons plus, comme on l'a trop fait, nous semble-t-il, d'après les cadres extérieurs dans lesquels se répartissaient les études, et nous ne dirons pas, (1) sans atténuation que la philosophie n'a point été étudiée par les hommes du ix^e siècle, pour la raison spécieuse qu'un très bref enseignement dialectique représentait, à lui seul, la philosophie séparée telle que nous l'étudions aujourd'hui ; nous nous rendrons plus exactement compte qu'au fond de l'étude de la théologie, à l'école des Pères, se retrouvaient les questions importantes de la philosophie, bien qu'elles n'y fussent point à l'état autonome et isolé où nous les étudions nous-mêmes.

En ce qui concerne les débats théologiques, nous ne pourrions nous contenter d'expliquer leur gravité et les divergences irréductibles des partis en présence par les diversités des sources auxquelles les auteurs ont puisé. Opposer, par exemple, l'autorité de Cyrille à celle d'Augustin, (2) c'est assigner au conflit une cause inexacte, car tous les adversaires se réclament d'Augustin, tout en l'interprétant diversement. En tout cas, c'est une explication incomplète ; car il resterait à faire voir pourquoi parmi ces hommes, qui ont reçu la même culture et qui connaissent à très peu près les mêmes maîtres, les uns ou les autres choisissent comme autorité plutôt Cyrille ou plutôt Augustin ; pourquoi encore ils se considèrent réciproquement avec obstination comme hérétiques. Indiquer l'étiquette dont se parent les deux partis en présence, ce n'est pas donner la raison profonde du conflit qui les divise.

Cette raison profonde, selon nous, c'est la conscience insuffisante de l'hétérogénéité des domaines de la raison et de la foi, et des méthodes qui doivent régir la discipline philosophique d'une part, et la théologie de l'autre. Sans

(1) C'est le cas, croyons-nous, de Léon Maître, Ueberweg, de Wulf et Mariétan, (ouvrages cités.)

(2) Comme semble le faire HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. 3, chap. cit.

bien le savoir, les uns tendant à supprimer l'objet propre de la foi en l'absorbant dans les démonstrations de la raison ; les autres, à dénier à la raison son autorité légitime en faveur de la domination absolue de la foi, selon qu'ils sont dominés par les exigences intellectuelles, ou, au contraire, par les soucis du gouvernement religieux des hommes : ainsi s'explique leur inconciliable opposition. Mais, en même temps, comme dans l'éducation rationnelle qu'ils ont reçue, les données philosophiques sont confondues pêle-mêle avec les données de la foi, comme ils sont tous des croyants sincères, ils s'imaginent, les uns qu'ils servent véritablement la vraie religion en développant la philosophie, les autres qu'ils font œuvre philosophique même en s'attachant servilement à l'autorité de l'Écriture et des Pères : ainsi s'explique l'obscurité apparente du débat.

A côté, ou mieux, au delà des problèmes christologique, trinitaire ou prédestinationiste, se dissimule un problème plus général et fondamental. Les disputes sur des points particuliers sont plutôt l'occasion et le prétexte du conflit que son objet essentiel ; dès lors, tous les éclaircissements que l'on pouvait donner de part et d'autre sur ces points de doctrine ne réussissaient pas à faire renaître l'union, ils accusaient, au contraire, plus nettement l'opposition, tant que le problème latent, mais fondamental de la situation réciproque de la philosophie et de la foi chrétienne ne se trouvait pas tranché. N'arrive-t-il pas tous les jours que le sujet apparent et avoué d'une discussion n'est qu'une occasion accidentelle, saisie par les adversaires en présence, d'exprimer une antipathie, une opposition bien autrement profonde et de mettre aux prises deux conceptions fondamentales, deux états d'esprit absolument opposés ? Un auditeur distrait ou surperficiel, qui ne cherche pas à se rendre compte, peut croire qu'ils ne discutent que sur des mots ; il peut même arriver que les adversaires en présence n'ont pas une conscience explicite de la gravité de leur conflit, il n'en est pas moins vrai que s'il se prolonge, s'il ne peut être apaisé, on n'hésite,

pas à lui assigner une cause plus profonde que l'objet précis et actuel de la discussion. Dans l'histoire des idées et dans l'histoire de la théologie, ce phénomène n'est pas rare : la querelle des indulgences, n'a été, pour Luther, qu'un prétexte d'exprimer un ressentiment beaucoup plus profond et de consommer une révolution religieuse qui s'attaquait aux fondements mêmes de la doctrine et de l'organisation de l'Église, et non pas seulement au point précis de la doctrine des indulgences.

Il nous semble donc légitime et même nécessaire de reprendre l'examen critique de ces faits intellectuels, que d'autres ont très savamment exposés dans leur matérialité, pour mettre en pleine lumière le problème qui domine, croyons-nous, l'histoire de l'activité intellectuelle de l'Occident à l'époque carolingienne, celui des rapports de la philosophie et de la foi chrétienne.

Quelle que soit donc la part que déjà nous avons dû faire à l'exposition des faits, notre véritable but est moins d'exposer les faits, que d'en chercher l'interprétation, d'en déterminer les causes générales.

Cette œuvre d'interprétation, qui fait partie essentielle du labeur scientifique en tout ordre de science, est encore plus indispensable, quels que soient ses risques et ses difficultés, s'il s'agit de l'histoire des idées.

Nécessaire même s'il s'agit des grands maîtres, malgré la fermeté de leur pensée et la précision de leur style, cet effort d'interprétation s'impose, en tout cas, d'une manière absolue, dans l'étude de penseurs, qui ne nous ont pas laissé d'œuvres considérables, comme peuvent l'être les auteurs du ix^e siècle. Il faut aller chercher leurs pensées, non seulement dans ces courts traités, où ils ont posé avec précision les questions sur lesquelles nous voulons connaître leur opinion, mais encore dans tous les actes de leur vie, où nous pouvons découvrir des traces, des manifestations de leur état d'esprit. Une lettre d'Alcuin, qui n'aura pas pour objet la philosophie, où il se bornera à recommander aux moines de saint Martin l'étude de

l'Écriture, pourra nous renseigner beaucoup mieux sur son état d'esprit, par rapport à la philosophie, qu'un traité de dialectique. (1) Il nous semble qu'on a trop négligé ce point de vue. Ueberweg se contente d'analyser les courts traités de Frédégise et les ouvrages de Scot Érigène ; on pourrait croire que les nombreux auteurs du ix^e siècle en dehors de ces deux-là, n'ont pas eu le moindre soupçon des problèmes philosophiques.

Cet examen psychologique, cette recherche de l'attitude, s'imposerait encore au ix^e siècle par une raison nouvelle. Les auteurs de cette période s'inspirent entièrement des Pères de l'Église, ils les copient constamment et se contentent, le plus souvent, d'en faire des extraits. Cela prouve évidemment une vigueur insuffisante de la pensée ; pourtant, ce n'est pas au hasard qu'ils les découpent ainsi ; ils en font usage, ils cherchent à les comprendre ; ils leur prêtent des idées qu'ils n'exprimaient pas ; mais les contre-sens mêmes qu'ils en font ont leur intérêt ; ils nous révèlent leurs préoccupations à eux, leur état d'esprit. Tout en copiant les Pères, ils ne les répètent pas simplement ; ils en font des adaptations. (2) De même qu'il ne suffirait point, pour connaître la pensée de saint Thomas, même sur les points où il reste le disciple fidèle d'Aristote, de s'en tenir à l'étude d'Aristote, de même il ne suffit point de constater que les auteurs du ix^e siècle s'inspirent des Pères, que parfois, souvent même, ils les copient. Ils trouvent le moyen de ne pas les répéter, tout en les copiant, par le seul fait que les problèmes se posent dans d'autres termes que ceux dans lesquels les Pères les avaient traités, et que les auteurs nouveaux se servent des Pères pour répondre à des adversaires qui sont leurs contemporains. Ils font, au moins, un travail d'adaptation dont il y a lieu de tenir compte, pour apprécier

(1) Par là se justifient les chapitres précédents sur l'état social de l'Europe au temps de la renaissance carolingienne.

(2) Raban Maur copie Cassiodore, mais le modifie notablement ; il développe ses parties morales.

à sa juste valeur l'effort de la pensée personnelle dans leur œuvre, autrement, on s'expose à leur prêter les pensées de saint Augustin ou des Pères et à faire d'eux de grands philosophes, parce qu'on oublie la médiocrité inévitable du milieu intellectuel dans lequel ils vivaient, (1) ou, par un excès contraire, à leur dénier toute originalité de pensée, à les prendre pour de simples copistes, incapables de redonner une vie nouvelle à ces vieux textes, qu'ils empruntaient à d'autres. (2)

Nous croyons avoir suffisamment indiqué l'objet de cette étude : à travers tous les problèmes explicitement discutés au ix^e siècle, nous voulons suivre les diverses phases d'un débat plus profond, relatif aux rapports de la philosophie et de la foi chrétienne. Quant à notre méthode, elle comporte nécessairement, puisque nous voulons juger des attitudes, des états d'esprits qui ne sont pas explicitement exposés, qui même ne sont pas toujours clairs, pour ceux-là mêmes chez qui nous les trouvons, une interprétation des documents qui contiennent l'exposé matériel des controverses théologiques. Cette interprétation, nous chercherons à la dégager à l'aide de tous les autres faits de l'histoire générale, de l'histoire des institutions, des biographies des auteurs que nous étudions; nous ferons appel, non seulement aux traités théologiques, mais encore aux collections de conciles et de capitulaires, aux correspondances, aux recueils de sermons et à toutes les œuvres, quelles qu'elles soient, de l'activité intellectuelle de cette période.

(1) Voir LAFOREST, *Histoire d'Alcuin*, Namur-Paris, 1898.

(2) M. Mariétan ne considère pas les auteurs du ix^e siècle comme ayant apporté une contribution personnelle au problème des rapports de la philosophie et de la théologie, parce qu'ils ne l'indiquent pas ex-professo. C'est, selon nous, une manière de voir, non pas inexacte, mais peut-être un peu superficielle.

DEUXIÈME PARTIE

LA CONFUSION DE LA FOI ET DE LA PHILOSOPHIE
DANS LA CULTURE INTELLECTUELLE DUE A LA
RENAISSANCE CAROLINGIENNE.

CHAPITRE PREMIER

LA CONCEPTION GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE AU DÉBUT DE LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE (1)

SOMMAIRE

Science universelle, sagesse pratique, religion, tel est le sens du mot philosophie pour les hommes d'Eglise, formés à l'école des Pères de l'Eglise et du néoplatonisme, et chargés d'éduquer les barbares, (traités scolaires d'Alcuin, de Raban Maur). Ce qui caractérise cette conception philosophique, c'est la confusion complète entre les domaines philosophique et religieux (J. Scot Érigène).

Comment se pose historiquement, au début de la Renaissance carolingienne, la question des rapports de la philosophie et de la foi chrétienne ? Rien n'est moins simple à déterminer, puisque de la complexité même de ces rapports sont nées, selon nous, toutes les luttes intellectuelles de cette période. Il est donc nécessaire moins de viser à une définition qui enferme toute la réalité, que de considérer successivement les divers aspects de cette réalité.

Quelle est d'abord la conception dominante de la philosophie au début de la renaissance intellectuelle que nous étudions ? quelle est la conception qui a servi de point de départ à tout le mouvement des esprits ? Il convient de la chercher avant tout dans les traités de ceux qui ont été les éducateurs de l'Occident à cette

(1) Voir les manuels d'Histoire de la philosophie et spécialement HAURÉAU, *Histoire de la philosophie scolastique*, Paris, 1872, 2 vol. ; — DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, Louvain, 1900 ; — UEBERWEG-HEINZE, *Geschichte der philosophie*, t. 2, Berlin, 1880-83 ; — PRANTL, *Geschichte der logik in abendlande*, 4 vol. Leipzig, 1855-1870 ; — P. MANDONNET O. P., *Aristote et le mouvement intellectuel au moyen âge*, Fribourg (Suisse), 1899 ; — MARIÉTAN, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Saint-Maurice, Paris, 1901.

époque. Les vues générales qui dominent l'enseignement des écoles restent, en tout temps, pour la plupart des esprits, le fondement intellectuel sur lequel repose tout le développement postérieur d'un esprit cultivé, même très indépendant; nous ne saurions donc mieux faire que de consulter les manuels scolaires d'Alcuin et de Raban Maur, ce sont eux qui ont façonné les esprits de l'Occident durant la période carolingienne.

Alcuin définit la philosophie : « l'étude de *la nature* , la connaissance des choses humaines et divines, dans la mesure où il est possible à l'homme d'en juger. » (1)

Raban Maur, le maître de l'école de Fulda, reprend presque mot pour mot la définition d'Alcuin, en tout cas le sens est exactement le même. (2)

Il résulte de cette définition que la philosophie n'est pas autre chose que la science universelle, qu'elle comprend tout l'ensemble du savoir humain ; et, en effet, en indiquant la division de la philosophie, Alcuin y fait rentrer toutes les sciences cultivées de son temps. La philosophie se divise en physique, éthique et logique. La physique comprend l'arithmétique, la géométrie, la musique et l'astronomie. L'éthique se divise en quatre parties : prudence, justice, force, tempérance. La logique comprend la dialectique et la rhétorique. (3)

Raban Maur reproduit encore ici son maître Alcuin, et fait aussi rentrer toutes les sciences, tous les arts,

(1) « Philosophia est *naturarum* inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est æstimare ». P. L. v. 101, col. 952, A.

(2) « Philosophia ergo est *naturæ* inquisitio, rerum humanarum divinarumque cognitio, quantum homini possibile est rimari. » *De universo*, lib. 15, P. L. v. 111, col. 416.

(3) In quot partes dividitur philosophia ? A. In tres : physicam, ethicam, logicam.....

C. In quot species physica dividitur ? — In quatuor : arithmeticam, geometricam, musicam, astronomiam. — C. In quot partes dividitur ethica ? — In quatuor quoque : prudentiam, justitiam, fortitudinem, temperantiam. — C. Logica in quot species dividitur ? — A. In duas, in dialecticam et rhetoricam. — *ALCUIN, De dialectica*, P. L. v. 101, col. 952.

toutes les disciplines quelles qu'elles soient dans sa division de la philosophie. (1)

D'ailleurs cette conception de la philosophie n'est pas propre à Alcuin et à Raban Maur ; elle n'est pas nouvelle, ils l'ont simplement empruntée aux âges précédents et à l'antiquité.

Alcuin et Raban Maur se contentent d'emprunter ces définitions et ces divisions à leurs prédécesseurs Isidore de Séville, Cassiodore, Boèce, et par eux ils se rattachent à saint Augustin et à Platon. Dans les ouvrages de tous ces savants qui ont relié l'antiquité au moyen âge, nous retrouvons la même attribution à la philosophie du caractère de science universelle. Quelle que soit la division aristotélicienne ou platonicienne de la philosophie qu'ils adoptent, le contenu de la philosophie est pour tous le même, ils y rattachent tout l'ensemble du savoir. (2)

Religion et philosophie ne sont pas, dans la conception universellement admise au ix^e siècle, deux disciplines absolument hétérogènes et distinctes comme nous sommes habitués à les considérer. Il faut pour comprendre l'état d'esprit des auteurs que nous étudions, nous détacher tout à fait de nos préoccupations les plus habituelles pour bien saisir leur pensée sur ce point important. Pour Alcuin, pour Raban Maur, pour tous leurs élèves, la conception première, celle qui a servi de point de départ à toutes leurs réflexions, et que seuls les graves inconvénients qui en résultaient pour l'orthodoxie, menacée par les hérésies, ont pu les amener à mettre en question, c'est la communauté d'objet, de méthode, de conditions de recherche, entre la philosophie et la connaissance religieuse, ou si l'on veut la théologie.

Le premier résultat ou, mieux encore, le premier in-

(1) *De universo*, lib. 15, P. L. 111, col. 413 et col. 514.

(2) Voir l'indication très précise des définitions et des divisions de la philosophie d'après les divers auteurs, dans MARIÉTAN, *Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas*, Saint-Maurice (Suisse), Paris, 1901.

dice de cette conception de la philosophie nous est fourni par la définition pratique, morale, qu'Alcuin, ne suivant d'ailleurs que ses devanciers Isidore de Séville, Cassiodore, Boèce, et se rattachant, par leur intermédiaire, aux Pères et à la tradition philosophique du stoïcisme et des dernières écoles de la philosophie grecque, fait succéder immédiatement à celle que nous avons déjà rapportée : « La philosophie, dit-il, est aussi l'honnêteté de la vie, l'application à bien vivre, la méditation de la mort, le mépris du monde ; définition qui convient mieux à des chrétiens lesquels, ayant foulé aux pieds les ambitions du siècle, vivent en s'efforçant de ressembler à ce qu'ils seront dans la patrie à venir ». (1)

Raban Maur reproduit encore cette partie de la définition ; pour lui aussi la méditation de la mort ou le mépris du monde constituent une œuvre philosophique, et ce souci de moraliste, de prédicateur, nous montre déjà dans la définition le caractère religieux de la philosophie, telle que la comprenaient les maîtres de la période carolingienne.

Mais l'assimilation entre la philosophie et la religion n'est pas limitée à cette conception de sagesse pratique empruntée aux Pères de l'Église et aux derniers philosophes grecs, notamment à Philon et aux Néoplatoniciens ; elle est encore plus radicale, comme il est facile de l'établir. Dans son traité *De dialectica*, Alcuin vient d'indiquer la division de la philosophie en trois parties, et il fait immédiatement rentrer les livres saints dans l'une ou l'autre de ces subdivisions : « A. C'est en ces trois genres de philosophie que consistent aussi les livres divins. C. Comment ? A. Voici. Ces livres disputent ordinairement soit sur la nature, comme la Genèse et l'Ecclésiaste, ou sur la morale, comme les Proverbes et tous les livres saints

(1) « Est quoque philosophia honestas vitæ, studium bene vivendi, meditatio mortis, contemptus sæculi, quod magis convenit christianis, qui sæculi ambitione calcata disciplinabili similitudine futuræ patriæ vivunt. » *ALCUIN, De dialectica*, P. L. v. 101, col. 952.

par endroits ; ou sur la logique, dans laquelle les chrétiens font rentrer la théologie, comme le Cantique des Cantiques et le saint Évangile. » (1)

Nous ne sommes pas médiocrement surpris de voir ainsi le Cantique des Cantiques rattaché à la logique ; mais quelque contraire que soit cette classification à nos habitudes d'esprit, elle n'est pas du tout fortuite.

Raban Maur après Alcuin, qui s'était lui-même inspiré d'Isidore de Séville, reprend le même classement et nous avertit aussi que, dans la division empruntée aux anciens, la logique doit être remplacée par la théologie. (2)

Il ne se contente pas de mentionner de façon purement théorique ce principe de division ; il l'applique constamment dans ce même livre *De universo*. Ce livre est une encyclopédie où Raban Maur a groupé tous les matériaux qu'il avait en sa possession. Il y a fait entrer toute la science de son temps, or les livres saints y sont invoqués, cités longuement sans distinction aucune d'entre les sources profanes, et non pas seulement quand il s'agit de sujets proprement religieux, mais touchant les objets les plus profanes. Qu'il s'agisse de physique ou d'histoire, la Bible est apportée comme autorité et Raban Maur n'a pas l'air de soupçonner qu'elle puisse avoir un autre but que de fournir les matériaux d'une Encyclopédie scientifique et philosophique.

Dans les passages mêmes de leurs écrits, où les maîtres de la Renaissance carolingienne ne mêlent pas les sources philosophiques profanes avec les Pères et la sainte Ecriture, et les distinguent matériellement, ils ne semblent pas avoir conscience d'une hétérogénéité dans le caractère de ces deux espèces d'autorité ; la seconde est sim-

(1) « A. In his quippe generibus tribus philosophiæ etiam eloquia divina consistunt. — C. Quomodo ? — A. Nam aut de natura disputare solent, ut in Genesi et in Ecclesiaste ; aut de moribus, ut in Proverbiis et in omnibus sparsim libris ; aut de logica, pro qua nostri theologicam sibi vindicant, ut in Canticis Canticorum et sancto Evangelio ». P. L. v. 101, col. 952, C.

(2) Raban Maur reproduit textuellement le passage, précédemment cité, d'Alcuin, dans le *De universo*, lib. 15, cap. 1, P. L. v. 111, col. 416.

plement à leurs yeux plus sûre en fait, que la première ; mais ils ne traitent nullement le problème de méthode que soulève cet usage simultané de ces deux sources d'information, ils ne semblent pas même l'apercevoir ; les Pères sont présentés, le plus souvent, comme des philosophes, que l'on cite au même titre que Platon, avec la différence que leurs affirmations offrent plus de garantie, par leur liaison avec la révélation.

Raban Maur, par exemple, dans son traité *De anima*, fait plusieurs fois appel à l'autorité des philosophes, et immédiatement après, à celle des Pères ; mais il n'a nullement l'idée d'un traité purement philosophique ou purement théologique tel que nous pourrions le composer aujourd'hui. « Telle est la définition de l'âme, dit-il par exemple, telle que l'ont trouvée les maîtres de la littérature profane. D'ailleurs l'autorité de tous les docteurs de la vérité se range à cette définition. » (1)

Un peu plus loin il écrit : « Il y a encore d'autres thèses des philosophes qui prouvent l'immortalité de l'âme ; mais il n'est pas nécessaire de les énumérer, puisque nous avons voulu être brefs. Quant aux nôtres (nos docteurs, nos philosophes), ils prouvent l'immortalité de l'âme par leurs affirmations véridiques, à savoir que l'âme a été créée à l'image de Dieu. » (2)

On le voit, l'auteur accorde plus de confiance aux auteurs ecclésiastiques ou à la Bible qu'aux philosophes profanes, mais enfin il n'a nullement l'idée d'une distinction au moins logique de la théologie et de la philosophie ; il n'y a pas pour lui de philosophie séparée ; s'il traite l'autorité des philosophes païens avec moins

(1) « Hæc est diffinitio animæ, secundum ad inventionem magistrorum, sæcularis litteraturæ cunctorum vero doctorum veracium in hoc consentit auctoritas. » RABAN MAUR, *De anima*, P. L. v. 110, col. 1110, D.

(2) « Sunt et aliæ propositiones philosophorum, animam immortalem approbantes, quæ enumerare non est necesse propter brevitatem. Nostri vero veridicis assertionibus animam immortalem approbant. Anima quippe ad imaginem Dei facta est. » RABAN MAUR, *De anima*, P. L. v. 110, col. 1111, C.

d'égards que celle des Pères de l'Eglise, il reste, tout au moins, qu'il rapproche ces deux autorités, sans marquer aucunement l'hétérogénéité absolue de leurs compétences respectives, qu'il ne pose nullement la question de la distinction des principes philosophique et théologique; or, relativement à des questions mixtes, comme l'immortalité de l'âme, la différence entre la philosophie et la théologie consiste essentiellement dans la différence absolue des méthodes propres à ces deux disciplines, appliquées à un même objet, et dès lors, ce texte nous semble bien établir la confusion entre la philosophie et la religion, comme l'une des données fondamentales de la culture carolingienne en Occident.

Aussi bien cette confusion se retrouve-t-elle non seulement dans les traités qui ont été les instruments de culture intellectuelle pour la plupart des esprits cultivés de ce temps, elle éclate encore dans toutes les manifestations de leur activité intellectuelle; elle se présente à nous comme une forme de pensée, héritée des âges précédents et s'imposant, même à leur insu, dans toutes les manifestations de leur activité aux esprits de ce temps; là où elle n'est pas clairement exprimée et facilement saisissable, comme dans les pages déjà citées, elle se retrouve toujours à l'état diffus, pour ainsi dire, elle est l'inspiration, qui explique le sens vrai et profond de longs développements.

Il faut voir, par exemple, de quel ton convaincu Alcuin, écrivant à Charlemagne, insiste sur la nécessité de connaître l'arithmétique et l'astronomie (qui, ne l'oublions pas, sont pour lui des parties de la philosophie) pour comprendre la sainte Écriture et « travailler à l'étude de ces livres dont l'objet est la connaissance de la vie éternelle ». « Tu sais très bien, écrit-il à Charles, à quel point l'arithmétique est indispensable à la connaissance des saintes Écritures. » (1) La même lettre contient un long

(1) « Scis optime quam dulcis est in rationibus arithmetica, quam necessaria ad cognoscendas scripturas divinas. » *ALCUIN, Epist. 83 ad Carol. Magnum*, (an 798), P. L. v. 100, col. 272-273.

développement sur le nombre 6 et son rôle dans la nature et l'histoire de l'humanité, il nous explique quel mysticisme pénètre l'arithmétique (1) elle-même, et jusqu'à quel point est absente, par conséquent, l'idée chaque jour plus marquée de nos jours, d'une distinction radicale entre les domaines scientifique et philosophique et le domaine de la doctrine religieuse.

Si l'on voulait relever tous les traits de ce genre, il faudrait citer tous les écrits de cette époque, aussi bien les recueils de sermons que les vies de saints et les lettres. Sans doute, s'il n'y avait là, qu'une exception, un cas isolé, on ne pourrait y attacher une telle importance, mais c'est là une règle absolument générale. Cette distinction de la science rationnelle et de la religion qui nous paraît évidente n'existe pas ; en citant les Pères, et surtout saint Augustin dans leurs discussions ; en recommandant aux clercs l'étude de la sainte Écriture et le progrès dans la vertu, ni Alcuin, ni Raban Maur, ni Agobard de Lyon, ni aucun des maîtres de ce temps n'eut l'idée de se refuser le titre de philosophe, ils recherchent la sagesse partout où elle se trouve et cela suffit à leurs yeux pour faire de la philosophie.

Lorsque Raban Maur, dans son *De universo*, indique quelles sont précisément les conditions morales de la recherche philosophique, telle qu'il en donne le type mêlé dans son ouvrage, il ne prend point la peine de distinguer entre la connaissance religieuse et la connaissance philosophique. Pour parvenir à la vérité, il faut pratiquer le *Beati immaculati*, (2) il faut avoir le secours de la grâce divine. (3)

(1) Ce mysticisme mathématique est emprunté par des intermédiaires, tels que saint Augustin, au platonisme.

(2) *RABAN MAUR, De universo*, lib. 15, cap. 1, P. L. v. 111, col. 416, D.

(3) *De videndo Deum*, lib. 1, P. L. v. 112, col. 1280. « Unde necesse est, ut quicumque sapiens esse desiderat, et ad agnitionem veræ sapientiæ, atque ad contemplationem ipsius veritatis pervenire voluerit, sacras scripturas secundum regulam catholicæ fidei intente legat, et secundum earum instituta in sacris virtutibus bene vivendo semetipsum exercere studeat, mun-

Agobard emprunte à saint Augustin la doctrine de la purification nécessaire à la recherche de la vérité : après lui il répète que « pour percevoir la vérité, il n'y a pas d'obstacle plus grand qu'une vie livrée aux passions et les images fausses du monde des sens. » (1)

En maintenant ainsi, après saint Augustin leur maître, à la haute culture, le caractère d'une religion-philosophie, les maîtres de cette période sont restés fidèles entièrement à la tradition de la période patristique. (2) Celui d'entre eux qui a été le plus illustre, le plus versé de beaucoup dans la connaissance des Pères de l'Église et du néoplatonisme, qui les a le plus fréquemment inspirés, le traducteur des œuvres mystiques attribuées à Denys l'Aréopagite, Jean Scot Érigène, a insisté, plus qu'aucun autre de ses contemporains, sur ce caractère de religion-philosophie conservé à la haute discipline des esprits et des âmes, et comme il a mieux connu les sources, surtout les sources grecques, qu'aucun de ses contemporains, il nous permet de saisir le lien qui rattache l'époque carolingienne, par l'intermédiaire des Pères, à la tradition néoplatonicienne, relativement à cette conception fondamentale de la philosophie, plus ou moins consciemment acceptée, comme point de départ de la culture scientifique, par tous les esprits de ce temps.

Jean Scot Érigène est plus catégorique qu'aucun autre auteur contemporain. Pour lui, la philosophie et la religion sont une seule et même chose. « Traiter de la philosophie qu'est-ce autre chose, dit-il, qu'exposer les règles

dumque cor ab omni malo desiderio et mundi cupiditate habere certet : sicque ad desideratum bonum, Deo opitulante, pervenire valebit : hoc enim Psalmista nobis ostendit, dicens : Beati immaculati etc. RABAN MAUR, *De universo*, lib. 15, cap. 1, P. L. v. 111, col. 416, D. C'est là, d'ailleurs, une doctrine déjà développée par Platon.

(1) AGOBARD, P. L. v. 114, col. 224, A.

(2) Le P. Mandonnet résume très heureusement en quelques pages les données fondamentales de cette philosophie empruntée aux Pères, notamment à saint Augustin, et qu'il appelle l'augustinisme philosophique médiéval. P. MANDONNET, *Aristote et le mouvement intellectuel du moyen âge*, p. 48-50.

de la vraie religion, qui nous fait honorer humblement et rechercher par la raison Dieu cause suprême et principale de toutes choses ? Il en résulte que la vraie philosophie n'est que la vraie religion et inversement la vraie religion est la vraie philosophie. » (1)

Aussi, lorsque Scot Érigène traite de la connaissance religieuse, des progrès de l'âme dans la connaissance de Dieu, il ne distingue point entre la foi et la raison. « Qu'aucune autorité ne te détourne des enseignements que te fournit l'évidence d'un examen judicieux de la raison. Car la vraie autorité ne s'oppose pas plus à la droite raison que la droite raison à la vraie autorité. Toutes les deux découlent d'une source unique, la sagesse divine, cela est certain. » (2)

S'il semble dans certains passages donner la préférence à la raison, dans d'autres il rapporte à la foi toute la sagesse. Il écrit dans le *De divisione naturæ* « la raison précède de par sa nature l'autorité. L'autorité procède de la vraie raison, mais la raison ne procède pas du tout de l'autorité ; toute autorité qui n'est pas établie par la raison, paraît sans force, tandis que la vraie raison, en vertu de sa constitution même, est inébranlable et n'a nul besoin d'être fortifiée par aucune autorité. » (3)

(1) « Quid est aliud de philosophia tractare, nisi veræ religionis, qua summa et principalis omnium rerum causa, Deus, et humiliter colitur, et rationabiliter investigatur regulas exponere ? Conficitur inde, veram esse philosophiam veram religionem, convertimque veram religionem esse veram philosophiam. » Scot ÉRIGÈNE, *De prædestinatione*, cap. 1, v. 1. En ce point Scot Érigène, est dans la tradition augustinienne.

(2) « Nulla itaque auctoritas te terreat ab his, quæ certæ contemplationis rationabilis suasio edocet. Vera enim auctoritas rectæ rationi non obsistit neque recta ratio veræ auctoritati. Ambo siquidem ex uno fonte, divina videlicet sapientia, manare dubium non est. » J. Scot ÉRIGÈNE, *De divisione naturæ*, lib. 66, P. L. v. 122, col. 511, B

(3) « Rationem priorem esse naturæ... didicimus... Auctoritas siquidem ex vera ratione processit, ratio vero nunquam ex auctoritatē. Omnis enim auctoritas, quæ vera ratione non approbatur infirma videtur esse. Vera autem ratio, quoniam suis virtutibus data atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. » *Op. cit.* 1, 69, ibid. col. 513, B. Dans l'exposé de toute cette doctrine, Scot Érigène se fait le disciple du gnoticisme de Philon, qu'il a dû connaître, si l'on en juge par

Or, ce même auteur, que l'on serait tenté parfois de prendre pour un rationaliste, n'hésite pas à donner à l'Evangile de saint Jean des commentaires comme celui-ci : « Ce n'est que par le chemin de la foi que le Seigneur entre dans le cœur des hommes ; la foi est le chemin du Seigneur. » (1)

Ailleurs, il décrit ainsi les progrès de la connaissance de Dieu, de la véritable sagesse : « Les apôtres demandent d'abord à ceux à qui ils prêchent la foi, ensuite des actions conformes à cette foi, vient enfin la connaissance de la vérité, en vue de laquelle sont faites les prédications de la foi, les progrès dans l'action et la science. » (2)

Dans son *De divisione naturæ*, Scot Érigène cite continuellement l'Écriture Sainte et les Pères, surtout le pseudo Denys.

Enfin comme les Pères, comme ses contemporains, Scot Érigène requiert pour la recherche philosophique non seulement la bonne volonté et la sagesse pratique, mais la grâce même de Dieu. Ce n'est ni dans un sermon, ni dans un commentaire évangélique, c'est dans un ouvrage philosophique le *De divisione naturæ* qu'il déclare que l'homme, dans son état actuel de déchéance, ne peut saisir par son intelligence la vérité de la présence de Dieu dans tous les êtres, que par une illumination de la grâce divine. (3) En somme, aussi bien par l'objet que

les nombreux rapprochements qui s'imposent entre la physionomie générale de la doctrine du philosophe alexandrin et de la philosophie-religion contenue dans le *De divisione naturæ*.

(1) SCOT ÉRIGÈNE, *Comment. in Evang. sec. Joan.* P. L. v. 122, col. 305, A. « Non per aliam viam dominus corda hominum ingreditur, nisi per fidem, quæ vii est Dominus. » Théorie à rapprocher encore de celle de Philon.

(2) « Apostoli, primo siquidem ab his quibus prædicant, fidem postulant, deinde congruas ipsi fidei actiones, postremo cognitionem veritatis, propter quam et fides prædicatur et actio scientiaque perficitur. » *Op. cit.* ibid. col. 334, A.

(3) « Sed quod post prævaricationem humanæ naturæ et expulsionem de sede paradisi, hoc est de sede altitudine spiritualis vitæ et excognitione clarissimæ sapientiæ, in profundissimas ignorantie tenebras detrusæ, nemo nisi divina gratia illuminatur et in divinorum mysteriorum altitudinem,

par la méthode, il n'y a pas de distinction formelle entre la philosophie et la connaissance religieuse. Nous nous trouvons plutôt en présence d'une religion-philosophie.

Cette courte analyse de la conception philosophico-religieuse qui pénètre tous les écrits de Jean Scot Érigène, suffit à nous faire saisir une des causes principales qui expliquent cette confusion des domaines intellectuel et religieux à l'époque carolingienne, à savoir l'influence exercée en ce sens par les Pères de l'Église et le néoplatonisme. Jean Scot Érigène a été, en effet, celui qui les a le mieux connus et le plus utilisés surtout s'il s'agit des Pères grecs, (1) et plus encore des philosophes païens qui les ont inspirés.

Les Pères, nous l'avons vu, ont été les principaux éducateurs des esprits à l'époque carolingienne ; c'est à eux que les auteurs ecclésiastiques du ix^e siècle ont emprunté toutes leurs conceptions maîtresses ; et, relativement à ces emprunts, Harnack a raison de remarquer « qu'au point de vue de la vie intellectuelle, la période carolingienne est une dépendance de l'histoire de l'antiquité. » (2)

cum Paulo raptus, quo modo Deus omnia in omnibus est, veræ intelligentiæ contuitu potest percipere. » *De divisione naturæ*, lib. 3, cap. 20.

« Nam si invenitur, non ipse, qui quærit, sed ipse qui quæritur et qui est lux mentium, invenit. » *Ibid*, lib. 2, cap. 23.

(1) A ce point de vue, J. Scot Érigène qui est infiniment plus savant que ses contemporains, qui sait très bien le grec, nous paraît, en quelque sorte, en retard sur eux ; à une époque à demi-barbare, il est très cultivé, mais sa culture est entièrement ancienne, grecque. Surtout Scot Érigène est plus qu'aucun de ses contemporains un néoplatonicien convaincu et fervent. Lisant le grec, il a dû étudier directement Philon et les néoplatoniciens, à en juger par les doctrines qu'il leur emprunte et qui le rangent incontestablement parmi leurs disciples. Et les efforts pénibles et les minces résultats des Alcuin et des Raban, des Frédégise, des Prudence, sont en un sens plus nouveaux que ses grands ouvrages, puisqu'ils indiquent au moins la position nouvelle et les nouvelles difficultés des problèmes, au lieu que Jean Scot est simplement un penseur de culture grecque qui semble dépaycé dans l'Occident du ix^e siècle. A cet égard nous ne saurions admettre les jugements de Wulf (p. 182) et de Mariétan (p. 114) sur le caractère nouveau de son œuvre. Quel que soit son génie, il nous semble retarder plutôt qu'avancer sur son époque.

(2) « Innerhalb der Geschichte des geistigen Lebens ist sie (die Karolingerzeit) ein Anhang zur Geschichte der Alten Welt. » HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. 3, p. 245.

Or les Pères de l'Eglise, eux aussi, et en particulier celui d'entre eux qui a été le plus lu et le plus copié au ix^e siècle, saint Augustin, ont conçu la philosophie comme une religion-philosophie ; ils n'ont pas séparé le domaine purement rationnel du domaine de la foi. La philosophie de saint Augustin le montre surabondamment ; il n'est pas une question fondamentale où il soit aisé de faire le départ entre ce qu'il doit à la tradition philosophique, et ce qu'il emprunte à la tradition religieuse. Par exemple, dans sa doctrine de la connaissance religieuse, l'insistance avec laquelle il appuie sur les conditions morales de la connaissance religieuse, la théorie de l'illumination par la lumière divine, sont-elles des éléments empruntés à la doctrine évangélique ou bien des réminiscences platoniciennes, il ne serait pas toujours aisé de le déterminer.

Cette conception d'une religion-philosophie, les Pères eux-mêmes, n'en sont pas les inventeurs ; c'est un héritage qu'ils ont reçu du passé. La philosophie régnante, lorsque le christianisme a commencé à pénétrer dans les milieux intellectuels, était l'école Alexandrine qui se rattachait à Philon (1) et dont la caractéristique a été précisément de mélanger entièrement la philosophie et la théologie, en voulant allier dans un même syncrétisme les livres de la Bible avec la philosophie grecque. Après l'école Alexandrine, l'influence fut prise par la philosophie néoplatonicienne qui maintenait cette confusion entre les doctrines philosophiques et les doctrines religieuses et l'aggravait encore, avec des philosophes tels que Plotin, Porphyre et Jamblique en faisant dépendre la connaissance de Dieu d'une mystique empreinte de théurgie et qui avait subi des influences orientales. Tous ces philosophes se réclamaient d'ailleurs de Platon, et Platon lui-même n'avait pas fait appel, dans l'élaboration de la vérité philosophique, à la seule raison : on connaît son principe célèbre : « Il

(1) Voir DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 115-125.

faut aller au vrai avec toute son âme. » Aussi, sa philosophie était-elle, si l'on peut dire, une « vie » plus encore qu'une doctrine intellectuelle. Philon, les néoplatoniciens Plotin, Porphyre, Jamblique avaient encore renchéri sur ce mysticisme philosophique. (1)

Avant même qu'ils se fissent chrétiens, les penseurs qui devaient donner leur adhésion à la foi nouvelle possédaient dans leur philosophie une véritable religion. Aussi bien, en se convertissant au christianisme, eurent-ils beaucoup moins à réformer la conception qu'ils se faisaient de la philosophie qu'à échanger une forme de vie, inspirée par les seules ressources de la sagesse antique contre la forme nouvelle qui se réclamait d'une révélation, don de la sagesse divine. Ils passèrent, si l'on peut dire, d'une philosophie-religion à une religion-philosophie, et gardèrent bien, comme saint Justin par exemple, en devenant chrétiens, la prétention de rester et même de devenir, par ce seul fait, en un sens plus relevé, des philosophes.

Quand ils travaillèrent à gagner d'autres esprits cultivés à la nouvelle doctrine, ils furent nécessairement amenés à accentuer encore davantage cette analogie entre la religion et la philosophie ; pour faire accepter du monde grec ou hellénisant le christianisme, il fallait le leur présenter comme une sagesse divine qui venait s'ajouter, sans la détruire, à la sagesse du divin Platon pour l'élever seulement, la purifier et la diviniser. Ainsi, les nécessités de l'apologétique les amenaient encore fatalement à montrer avant tout le point commun entre la philosophie et la foi chrétienne, à fortifier le lien qui pouvait les unir, et à ménager, pour ainsi dire, aux philosophes un passage facile pour s'élever de l'une à l'autre. Au lieu d'insister sur ce qui séparait, il fallait montrer surtout ce qui unissait, et ainsi se fortifiait encore, au point de constituer un bloc que les efforts de nombreux

(1) Voir UEBERWEG, *Grundriss der geschichte der philosophie*, Berlin, 1883,

siècles ne parviendront pas à entamer, la synthèse étroite de la religion et de la philosophie.

Les circonstances historiques dans lesquelles les hommes d'Église de l'époque carolingienne reçurent l'héritage philosophique que leur léguaient les Pères de l'Église, ne leur laissaient guère le loisir de travailler à réformer ces conceptions fondamentales. Nous avons vu l'œuvre gigantesque qu'ils avaient à accomplir et devant laquelle ils ne reculèrent point au point de vue de la civilisation. Dans l'ordre matériel, comme dans l'ordre moral et dans l'ordre intellectuel, tout était à créer, pour faire des peuples barbares, nouvellement convertis, des hommes civilisés. Il était naturel qu'ils allassent au plus pressé, et, qu'avant de travailler à distinguer ou à critiquer les diverses sources de leur civilisation, ils s'efforçassent de faire pénétrer dans les esprits et dans les âmes un peu de son contenu. D'ailleurs, eussent-ils eu l'idée du travail d'analyse qui était à refaire, de la classification à réaliser dans les matériaux hérités de l'antiquité païenne et de l'antiquité chrétienne, ils ne disposaient pas des instruments de travail suffisants (bibliothèques, écoles) pour mener à bien ce travail difficile et lent ; ils n'en étaient même pas capables ; ils ne le soupçonnaient pas et c'est à peine si les dangers de l'hérésie née de cette confusion des domaines, vinrent leur faire sentir la gravité et l'importance du problème.

Bien plus, ils étaient condamnés à accentuer encore la confusion de la philosophie et de la religion. Sur les décombres amoncelés par les invasions barbares, il fallait édifier la civilisation ; il ne s'agissait guère de chercher une architecture savante où les matériaux qui se présentaient fussent heureusement combinés ; on dut les mêler les uns aux autres, un peu au hasard selon qu'ils se présentaient ; bâtir était la première nécessité, et c'est bien avec ce caractère d'amoncellements hâtifs, de juxtapositions maladroitement combinées, de mosaïques mal assorties que les traités philosophico-religieux de la période carolingienne,

comme celui d'Alcuin sur la rhétorique et les vertus, ou celui de Raban sur l'univers, se présentent à nous.

Etant hommes d'Église et clercs et moines, ils devaient pénétrer toute science de vie religieuse et d'inspiration chrétienne.

Quelles que soient donc toutes les autres causes historiques de ce fait, il n'est pas étonnant que les domaines de la philosophie et de la religion soient, au point de départ de la renaissance intellectuelle que nous étudions, dans un état d'indivision absolue, et personne à ce moment n'a consciemment l'idée qu'il pourrait en être autrement. C'est là, selon nous, une constatation d'une importance capitale sur laquelle nous insistons à nouveau parce qu'on n'en a pas jusqu'à présent, dans les histoires intellectuelles du ix^e siècle, tenu un assez grand compte, nous semble-t-il.

C'est pour n'avoir pas aperçu, ou pour avoir perdu de vue ce fait fondamental que les historiens qui ont étudié avec le plus d'exactitude l'histoire des idées durant cette période, ont été entraînés à des jugements, à des affirmations générales qui nous paraissent absolument inexacts. On a voulu à toute force imposer à cette période une classification, une séparation des domaines, qui, pour nous paraître aujourd'hui évidente et indispensable, n'en était pas moins absente des esprits du ix^e siècle ; on a étudié, d'un côté la théologie, comme Harnack, de l'autre la philosophie comme Ueberweg, sans s'apercevoir que cette division de la matière faussait absolument, dès le début, la perspective historique, puisqu'il s'agit précisément d'une période dont la caractéristique est de ne pas distinguer formellement la philosophie et la théologie. En abordant l'histoire critique des controverses théologiques, nous espérons montrer à quel point cette remarque éclaire l'obscurité de ces débats ; mais, dès maintenant, nous pouvons constater à quelles conclusions inexacts son omission a conduit les historiens de la philosophie les mieux informés. C'est ainsi qu'Ueberweg

ne considère comme appartenant à l'histoire de la philosophie que Scot Érigène ; c'est à peine s'il consacre quelques lignes à Frédégise et à deux ou trois autres auteurs. Il est très vrai que seul Scot Érigène a fait un traité philosophique en forme ; mais cela ne veut pas dire que Félix d'Urgel ou Alcuin son adversaire, que Gottschalk ou ses adversaires Raban Maur, Hincmar, Prudentius de Troyes, Florus de Lyon et tous les auteurs de la lutte sur la prédestination n'ont pas abordé les plus graves problèmes de la théodicée et de la métaphysique et qu'ils n'en ont point donné des solutions qui intéressent l'histoire de la philosophie. Comme l'a très bien vu M. Picavet, les problèmes philosophiques se posaient au ix^e siècle sous forme théologique ; plus exactement ils se présentaient sous le double aspect de questions à la fois théologiques et philosophiques ; il faut le leur laisser pour rester conforme à la réalité historique et ne pas les contraindre de force à rentrer dans nos cadres à nous, soit purement théologique, soit purement philosophique. (1)

Quand un historien de la philosophie médiévale aussi considérable que M. de Wulf (2) remarque qu'au début du moyen âge la philosophie était réduite à la dialectique, son assertion ne saurait être exacte que s'il entend par là, la philosophie telle que peuvent la comprendre des philosophes modernes, comme recherche purement rationnelle et spéculative ; or, il se trouve précisément que la philosophie du moyen âge, avant saint Thomas, comme la philosophie des Pères, comme le néoplatonisme et la philosophie alexandrine dont ils s'inspirent, ont pour caractère essentiel d'être une religion-philosophie, une sagesse, et non pas seulement une recherche ration-

(1) Il reste bien légitime d'exclure, comme le fait Ueberweg, la plupart des auteurs du ix^e siècle de l'histoire de la philosophie, puisque leurs préoccupations étaient surtout théologiques, et qu'ils ne faisaient œuvre philosophique qu'indirectement ; pourtant il est permis de regretter que cette manière de présenter les choses, en se servant des classifications faites pour d'autres périodes, fausse un peu la réalité, par suite d'une simplification excessive.

(2) DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 151.

nelle et spéculative ; il s'en suit que l'assertion de M. de Wulf, risque de donner une impression inexacte de l'activité philosophique de la période en question.

La même erreur de perspective peut résulter, pour le lecteur non prévenu, des affirmations de presque tous les historiens les plus consciencieux. C'est ainsi que M. Mariétan dit, à propos de Raban Maur, qu'il « ne consacra pas à la philosophie plus de temps et de soins que ses prédécesseurs. » (1) Et il ajoute : « les grands problèmes philosophiques ne paraissent pas encore préoccuper fortement les esprits. » La période ainsi caractérisée est précisément celle où les esprits cultivés de l'Occident agitent, au sujet de l'hérésie adoptianiste, toutes les questions fort élevées et délicates que soulèvent les mystères relatifs à la nature de Dieu, ou bien au sujet des doctrines de la prédestination de Gottschalk, celles de la Providence et de la liberté humaine.

Il serait peut-être avantageux de faire remarquer et de souligner fortement cette remarque, qu'en portant un tel jugement, on définit l'objet de la philosophie selon nos habitudes modernes, non suivant les habitudes adoptées au ix^e siècle. Il sera alors légitime de répéter à propos de Raban Maur, comme d'Alcuin, d'Isidore et de Cassiodore, que la philosophie se réduit pour eux à la dialectique, (2) et l'on ne risquera pas de paraître oublier la définition et la division de la philosophie qu'ils ont adoptée, que l'on reproduit d'ailleurs fidèlement, et selon laquelle, la philosophie est science universelle et sagesse pratique, en même temps que les livres saints prennent place parmi les livres philosophiques. (3)

Ces explications permettent, nous semble-t-il, de conclure, sans nous opposer aux auteurs que nous venons de citer, qu'au début de la renaissance carolingienne, la conception générale de la philosophie qui s'imposait à

(1) MARIÉTAN, *Problème de la classification des sciences*, p. 113.

(2) MARIÉTAN, p. 96 et p. 112.

(3) Voir ces définitions et ces divisions : MARIÉTAN, p. 86, 93, 100, 102, 107.

tous les esprits, qui dans l'éducation prévenait toutes les démarches de la pensée réfléchie, était bien celle que nous avons caractérisée par ces deux termes, science universelle, philosophie-religion.

Nous ne prétendons nullement que cette conception générale ait complètement exclu toute autre manière de voir, ni même qu'une autre conception plus strictement intellectualiste de la philosophie ne tendait pas depuis longtemps à se faire jour ; en histoire, les transitions sont lentes, et les révolutions préparées dès longtemps par de profondes transformations ; nous affirmons simplement qu'elle était la conception primitive et encore dominante, et que les oppositions inconscientes qu'elle rencontrait depuis plusieurs siècles de la part de certains esprits n'avaient pas encore réussi à lui enlever la première place dans les intelligences.

Ces oppositions et ces nouvelles tendances que nous allons entreprendre maintenant de déterminer ne sauraient être mieux éclairées que par cette première constatation : c'est là le fond naturel du tableau historique sur lequel elles se détacheront avec un relief plus saisissant.

CHAPITRE II

LA DÉTERMINATION DES DIVERS COURANTS PHILOSOPHIQUES LA TENDANCE PRATIQUE

SOMMAIRE

Dans le cadre trop vaste d'une philosophie-religion, chacun tend, suivant les habitudes intellectuelles que favorise son genre de vie, à mettre sa conception particulière de la philosophie. Les éducateurs des barbares (Alcuin, Raban Maur), les hommes de gouvernement (Agobard, Hincmar), sont surtout dominés par des tendances pratiques. Ils développent la morale, favorisent la culture dans un but d'éducation, d'édification morale et religieuse. La philosophie est pour eux l'art de vivre chrétien-nement.

Si la définition de la philosophie, telle qu'elle était universellement acceptée par les esprits du ix^e siècle faisait de la théologie, comme nous venons de l'établir, la science universelle, et en même temps, ne distinguait pas la philosophie de la doctrine religieuse, il est de toute évidence, qu'à cause même de ce caractère d'universalité, toutes ses parties ne pouvaient être également développées dans les programmes d'enseignement. Elle restait la conception de droit de la philosophie, mais en fait, elle était, au commencement du ix^e siècle, absolument inapplicable, et son immensité même la condamnait à n'être qu'un idéal sans réalisation effective.

Au sortir des invasions barbares, des esprits encore peu éduqués, dénués de ressources intellectuelles, car il ne faut pas oublier la pauvreté des bibliothèques à cette époque, étaient dans l'incapacité absolue d'embrasser le champ d'une science universelle. Dès lors la conception de sagesse universelle, tout en continuant à régner sur les esprits, à être inscrite, si l'on peut dire, au frontispice

des écoles, devait faire place, dans la pratique, à une science infiniment plus restreinte et plus modeste. Dans ce cadre vaste et somptueux, chacun allait mettre sa petite science à lui, avec sa théologie et sa philosophie, et l'influence de la conception générale de la philosophie héritée de l'antiquité et des Pères, devait se borner à créer des équivoques et à jeter le trouble dans les esprits, tandis que les courants réels qui allaient se dessiner, sous des influences diverses et actuelles dans l'ordre intellectuel, dissimuleraient leur action partielle, modeste mais effective, à la faveur de cet accord factice sur une philosophie grandiose, qui tendait de plus en plus à n'exister que sur le papier.

Si donc, comme nous l'avons établi, la conception de philosophie-religion et de science universelle a bien été le point de départ de l'éducation intellectuelle à l'époque carolingienne, elle fait place à des orientations pratiques qui tendaient peu à peu à la supplanter en fait, et qu'il convient maintenant de déterminer.

Quelles furent les causes historiques qui devaient déterminer ces courants, avoir sur eux une influence décisive ? Quelle que fût la dépendance des esprits encore peu formés et inhabiles vis-à-vis des sources qu'ils utilisaient assez servilement, la diversité des tendances qui vont se faire jour ne devait pas selon nous avoir sa raison foncière dans la diversité des sources utilisées.

Les auteurs de la renaissance carolingienne, en effet, ont puisé, nous avons eu l'occasion de le constater, aux mêmes sources, ou à des sources qui avaient, en définitive, une origine commune. Saint Augustin et les Pères grecs se rattachaient tous au néoplatonisme et finalement à l'orientation philosophique inaugurée par Platon. Nous avons vu que, parmi les ouvrages d'Aristote, seule La logique (1) a été connue au ix^e siècle ; le ix^e siècle, siècle de restauration dans la civilisation, siècle d'éduca-

(1) Encore n'est-ce pas toute La logique, mais seulement les traités *De categoriis* et *De interpretatione*. Voir JOURDAIN, *Recherches cri-*

tion des barbares, tout en s'efforçant de s'assimiler le plus vite possible la culture antique, devait s'adresser d'abord aux maîtres chez qui la culture intellectuelle n'était pas recherchée à part et pour elle-même ; d'ailleurs éducateurs et élèves étaient des chrétiens, bien plus, des hommes d'Église, et si l'on excepte J. Scot Érigène, ils se sont adressés beaucoup moins aux grands maîtres de la pensée profane, qu'aux auteurs chrétiens qui déjà l'avaient pénétrée d'une inspiration chrétienne, nous voulons dire aux Pères de l'Église et à leurs successeurs. Les vrais éducateurs de la pensée à l'époque carolingienne furent saint Grégoire, saint Jean Chrysostome, saint Ambroise, Cassiodore, Bède, et par dessus tout saint Augustin. Il y a donc eu, en gros, unité d'inspiration dans les sources utilisées et cette unité ne suffit pas à expliquer les conflits intellectuels du ix^e siècle.

D'autre part, la renaissance carolingienne nous offre ce caractère presque unique, c'est qu'elle s'opère sur des esprits absolument neufs au point de vue de la culture intellectuelle. Il en résulte que tout est à faire dans l'éducation des barbares, et par suite les esprits supérieurs qui, sous l'impulsion de Charlemagne, ont joué un rôle intellectuel au ix^e siècle, n'ont ni l'idée, ni le loisir de se spécialiser ; tous, ou presque tous, embrassent toutes les branches du savoir humain tel qu'il pouvait se présenter à cette époque ; ce sont des encyclopédistes ; littérature proprement profane, données de la science antique, philosophie, morale, ils étudient toutes ces sciences à la fois, et les apprennent toutes à leurs disciples. De ce double fait, unité à peu près parfaite d'inspirations néoplatonicienne et chrétienne, absence de spécialisation vraiment scientifique, résulte une importante conséquence pour l'origine des divers courants de pensée qui se manifestent, et dont le conflit donne lieu aux controverses théologiques de cette période. Les

tiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristote; — UEBERWEG, B. 2, 189-202 ; — PRANTL, *Geschichte der logik*.

divers esprits qui prendront parti dans ces luttes ne caractérisent pas leurs attitudes par la source philosophique à laquelle ils puisent, puisqu'en somme les mêmes sources sont communes à tous ; ils ne se caractérisent pas non plus par l'objet spécial de leurs études, puisque tous reçoivent la même discipline intellectuelle et appliquent leurs esprits aux mêmes objets d'étude. Plus peut-être, qu'à aucune autre époque se réalise pour chacun d'eux l'adage *primum vivere, deinde philosophari*, en ce sens que ce sera leur vie, leur rôle qui influera sur la formation de leur esprit et leur imposera tel ou tel point de vue, duquel ils jugeront toutes choses en philosophie et en théologie. Les hommes d'action, les évêques, les conducteurs de peuples, les collaborateurs de l'empereur et ses lieutenants dans le gouvernement de l'empire, seront amenés à tout subordonner à leur action générale ; s'ils se livrent à l'étude, ce sera, avant tout, pour devenir eux-mêmes éducateurs, et leur philosophie sera, si l'on peut dire, une philosophie scolaire, une philosophie d'éducation ; ils interviendront dans les luttes théologiques, non par intérêt de spéculation, mais comme gardiens de l'orthodoxie, pour sauvegarder la pureté de l'enseignement doctrinal distribué à leurs fidèles. D'un autre côté, les moines, à qui le cloître assure une vie tranquille et recueillie, à qui il donne le loisir de la réflexion, l'obligation de l'étude et de la copie des manuscrits, qui conservent les trésors intellectuels de l'antiquité, perdent assez facilement de vue ce point de vue de l'action générale ; sortis eux-mêmes de la barbarie, ils apportent au travail intellectuel toute l'énergie enlevée à la guerre et à la vie d'aventures ; assez vite, ils arrivent à être et à se sentir sous le rapport intellectuel très supérieurs à la foule, qui vit en dehors des murs de leurs cloîtres ; ils s'appliquent à bien connaître et à comprendre leurs maîtres, les Pères de l'Église, et les auteurs profanes ; et ils s'essaient à un travail personnel. Inévitablement, les mieux doués d'entre eux sont pris

par le charme de la spéculation ; ils commencent à philosopher eux-mêmes ; ils abordent les plus graves questions que soulève le dogme chrétien, et quand ils auront fait ou croiront avoir fait quelque belle découverte, ils la consigneront dans leurs écrits, apportant jusque dans les solutions des problèmes les plus pratiques, l'esprit de spéculation qui les caractérise.

Cette divergence entre esprits pratiques et spéculatifs n'est certes pas propre au ix^e siècle ; mais dans des siècles de civilisation plus avancée, son influence sur les résultats du travail intellectuel est neutralisée et masquée en quelque sorte, par la multiplicité des autres causes qui séparent et diversifient les esprits. Elle aboutit, dans les siècles cultivés, à incliner les esprits vers telle ou telle école philosophique déjà existante, de laquelle ils se réclament, et par laquelle on les distingue ; elle les amène, dans le même ordre de sciences, à choisir telle recherche spéciale qui convient mieux à leurs aptitudes, et dans laquelle ils se renferment exclusivement ; par exemple, les pratiques deviendront moralistes, les spéculatifs métaphysiciens. Au ix^e siècle, au contraire, l'influence de la vie, des préoccupations générales n'est contrariée par aucune des causes qui dans d'autres siècles viennent la contrebalancer, aussi prend-elle une importance prépondérante. (1)

Nous ne prétendons pas, d'ailleurs, que cette distinction en pratiques et spéculatifs soit absolument rigoureuse et qu'il ne se trouve aucun esprit qui ait concilié, par un sage équilibre, le point de vue de la pratique et celui de la spéculation ; mais cette distinction est pourtant assez profonde et assez conforme à la réalité pour justifier notre tentative d'y chercher le principe des divergences qui donnent lieu aux controverses théologiques de cette période.

(1) Les auteurs du ix^e siècle n'opposent pas théologiens à théologiens dans les controverses sur la prédestination par exemple ; ils discutent sur le vrai sens à donner à saint Augustin, contrairement à ce que prétend Harnack.

Comment cette influence des objets auxquelles s'appliquait le plus habituellement l'activité intellectuelle a-t-elle causé d'abord un courant pratique ?

Il est aisé de comprendre que parmi les hommes d'Église qui ont été les ouvriers de la renaissance intellectuelle carolingienne, les évêques de villes importantes comme Agobard de Lyon, Raban Maur de Mayence, Hincmar de Reims, ou les grands éducateurs comme Alcuin n'ont pas eu les loisirs de la spéculation désintéressée. C'est merveille pourtant de constater par leurs œuvres l'effort énorme qu'ils déploient pour se livrer à la culture, et le temps qu'ils savent se trouver et se réserver pour l'étude. Mais on conçoit sans peine qu'ils apportent jusque dans la spéculation des préoccupations avant tout pratiques ; ils s'instruisent eux-mêmes, pour éduquer les barbares qui composent leur troupeau ; quand des débats théologiques s'élèvent, ils sont avant tout préoccupés d'éviter à leurs fidèles la connaissance de toutes les doctrines qui sont susceptibles d'interprétation dangereuse ; ils veulent ne donner aux âmes simples qu'une nourriture spirituelle parfaitement saine.

Aussi bien, si nous parcourons la liste de leurs ouvrages, nous voyons partout prédominer ce souci de l'utilité pratique ou de l'édification morale. (1)

Si nous dépouillons les documents qui nous permettent de saisir sur le vif l'état d'esprit de cette période, les lettres par exemple, ce même caractère de sagesse pratique comme élément essentiel de la philosophie se retrouve à chaque instant. Si l'on parcourt, par exemple, la volumineuse correspondance d'Alcuin, qui a bien la prétention d'y faire avec l'empereur, avec ses élèves, avec ses amis, de la philosophie au sens où il l'a lui-même définie, on constate que l'immense majorité de

(1) Agobard de Lyon et Hincmar représentent admirablement ce type des éducateurs de peuples. Ils s'occupent de tous les devoirs de l'évêque, et traitent toutes les questions qui peuvent l'intéresser : liturgie, morale, discipline, droit canon, discussions dogmatiques. — AGOBARD, P. L. v. 104^o ; — HINCMAR, P. L. v. 125, 126.

ses lettres, où se manifeste toujours un souci d'instruction, d'éducation, de développement spirituel et intellectuel, ont pour objet de rappeler à des moines, à des élèves, à des évêques la recherche de la sainteté et la pratique des devoirs d'état. (1)

Si l'on en vient à l'étude de leurs œuvres proprement didactiques, la tendance pratique se manifeste par un double fait, d'abord par la composition même de ces traités et la manière dont ils utilisent les sources qu'ils emploient, ensuite par la préoccupation morale qui s'insinue jusque dans les traités les plus étrangers en apparence à l'enseignement moral.

Par leurs traités didactiques, les organisateurs des écoles tels qu'Alcuin ou Raban ont le souci de venir en aide à l'inexpérience de leurs disciples, pour qui les œuvres des grands maîtres sont impénétrables. Aussi s'adressent-ils de préférence aux auteurs des âges précédents qui ont composé de ces traités ; ils les copient textuellement ou les modifient légèrement. En présence des grandes œuvres, ils résument, mais le résumé n'est pas personnel ; c'est plutôt la juxtaposition de morceaux empruntés à ces auteurs et reproduits tels quels.

En dehors des livres classiques, nous voyons se former toute une série de recueils de sermons extraits des Pères. Paul Diacre, sur l'ordre de Charlemagne, en compose un pour toute la durée de l'année liturgique ; ou bien ce sont encore des vies de saints plus ou moins légendaires qui sont pieusement recueillies. Ceux qui ne travaillent pas directement, comme maîtres d'école, à l'éducation des clercs doivent songer à l'éducation plus difficile et plus élémentaire encore du peuple chrétien ; c'est à son usage que l'on cherche des homélies ; par là on viendra en aide aux prédicateurs et on leur permettra la tâche de l'évangélisation du peuple. Mais là encore se

(1) *ALCUIN, Lettres*, P. L. v. 100. Les lettres où Alcuin insiste sur la nécessité de lire la sainte Écriture et les Pères sont innombrables ; voir entre autres les lettres 186, 187, 282, très caractéristiques à cet égard.

manifeste le souci constant d'abrégé et de simplifier toujours dans un but d'utilisation pratique.

Quant aux préoccupations morales de ces éducateurs de barbares, elles se manifestent constamment dans leurs ouvrages didactiques. Pour Alcuin, comme pour Raban Maur, et tous leurs contemporains qui se mêlent à l'action, la philosophie est sagesse pratique; elle n'est pas seulement science, et science universelle, elle est aussi l'art de bien vivre. Nous avons déjà cité les termes par lesquels Alcuin complète, en effet, la définition de la philosophie : « La philosophie est aussi l'honnêteté de la vie, l'application à bien vivre, la méditation de la mort, le mépris du monde; définition qui convient mieux à des chrétiens; lesquels ayant foulé aux pieds les ambitions du siècle vivent en s'efforçant de ressembler à ce qu'ils seront dans la patrie à venir. » (1)

Nous avons vu que Raban Maur reproduit encore cette partie de la définition; mais ce qu'il importe de noter ici, c'est que cette addition de la sagesse pratique à la science comme partie constitutive de la philosophie n'est point accidentelle; elle n'est pas seulement, comme le sont parfois certaines phrases d'Alcuin ou de Raban Maur, des formules copiées mot à mot dans des devanciers et rapportées par simple déférence de copiste, par amour de l'exactitude ou par le souci d'être complet; mais sans insistance et sans réflexion personnelle. L'étude attentive des œuvres didactiques de ces auteurs nous montre, au contraire, qu'il y a là une préoccupation essentielle de l'époque que nous étudions. Rien n'est plus caractéristique à cet égard que le titre donné par Alcuin à un opuscule très bref : *De rhetorica et virtutibus*, De la rhétorique et des vertus. (2) Rien ne nous paraît plus inattendu et pourtant l'auteur ne s'en excuse pas, il n'a pas conscience de faire une chose extraordinaire,

(1) « Est quoque philosophia honestas vitæ, studium bene vivendi, meditatio mortis, contemptus sæculi; quod magis convenit christianis, qui sæculi ambitione calcata disciplinabili similitudine futuræ patriæ vivunt. » *De dialectica*, P. L. v. 101, col. 952.

(2) *De rhetorica et virtutibus*, P. L. v. 101, col. 919 et suiv.

et s'excuserait plutôt de ne pas terminer un traité de la rhétorique par des considérations morales sur les vertus. Le maître de Fulda, Raban Maur, fait, de même, dans un court traité psychologique *De anima*, une large place à la morale. Sur douze chapitres, il en consacre cinq à l'étude des vertus morales, et sept seulement à tous les importants problèmes de psychologie expérimentale ou rationnelle. (1) Sans doute, ces préoccupations morales ne sont pas nouvelles, on retrouve cette conception de la philosophie dans les maîtres intermédiaires qui rattachent Alcuin et Raban à l'antiquité. Isidore de Séville, Cassiodore, Boèce, nous offrent des définitions analogues de la philosophie. Rien n'était d'ailleurs plus conforme à l'étymologie du mot philosophie, amour de la sagesse, et l'on conçoit très bien que nourris surtout des Pères de l'Église qu'ils citent constamment et copient souvent textuellement, des philosophes chrétiens ne séparent pas la pratique de la vertu de la recherche scientifique. Les Pères eux-mêmes avaient trouvé cette conception accréditée par la philosophie. Le néoplatonisme, après Platon lui-même, fait de la vertu et des bonnes dispositions morales une des conditions indispensables de la recherche de la vérité et saint Augustin a longuement insisté sur la nécessité de la transformation de l'âme au point de vue moral pour le progrès dans la connaissance de la vérité. Enfin les écoles philosophiques postérieures à Aristote sont surtout des écoles morales. Le but principal du stoïcisme est d'atteindre la perfection morale, celui des épicuriens, d'acquérir le bonheur parfait. Les sceptiques comme Pyrrhon ne gardent plus qu'une préoccupation, celle d'atteindre le bonheur par la vertu. Quant aux Romains, ils sont incontestablement pratiques et leur philosophie est toute morale.

Or, soit par l'étude directe des moralistes, tels que Cicéron et Sénèque, soit par l'influence indirecte de philosophies, telles que le néoplatonisme, qui étaient des sagesse

(1) **RABAN MAUR**, *De anima*, P. L. v. 110, col. 1110 et suiv.

pratiques, tout autant que des sciences spéculatives, et dont les Pères de l'Église, les vrais maîtres des siècles que nous étudions, avaient été nourris, soit enfin par l'influence des livres qui constituent l'instrument principal de culture pour les esprits cultivés de la période carolingienne, tous clercs ou préoccupés avant tout de vie chrétienne, à savoir, les Pères de l'Église et les livres saints, la philosophie, au début de la Renaissance carolingienne, a ce caractère très bien marqué de sagesse pratique.

Mais, quelle que soit l'importance des emprunts faits à l'antiquité, les représentants de la tendance pratique que nous signalons, ont eu des raisons *actuelles* de faire valoir à nouveau cet aspect pratique de la philosophie antique. Il semble, en effet, que les nobles ambitions de tous ces hommes qui furent, avec Charlemagne, des éducateurs des barbares qu'ils avaient amenés à la foi chrétienne, leur font un devoir d'insister auprès de leurs élèves encore rudes et grossiers, sur ces préoccupations morales. Ainsi, l'état de la civilisation à cette époque et la charge d'éducateurs d'Alcuin ou de Raban Maur viennent accentuer encore ce caractère de philosophie morale que nous reconnaissons à la culture de cette période ; ils amènent ces auteurs non seulement à emprunter à leurs devanciers ces définitions morales de la philosophie que nous avons citées plus haut, mais encore à développer d'une manière personnelle l'importance attribuée à la vertu, à la sagesse pratique, dans l'ensemble de la philosophie. Alcuin, dans son *De animæ ratione*, affirme cette importance des préoccupations morales. (1) Nous avons déjà fait mention du traité *De anima* de Raban Maur et signalé les cinq chapitres qu'il consacre aux ver-

(1) « Hæc (la beauté de l'âme, le bonheur) in virgiliis non invenietur mendaciis, sed in evangelica affluenter reperietur veritate. De vera scilicet sapientia dicitur : omnis sapientia a Domino Deo est (Eccl. 1). Quidquid enim recte per sapientiam intelligitur et amatur, Dei donum est. Proinde omnis qui secundum Deum sapiens est, beatus est... Nec aestimas tibi tantum sufficere nosse quid facere debeas, nisi etiam opere impleas quæ nosti. Quam plurimi se sapientes estimant, et viam se veritatis nosse gloriantur, sed nequaquam vere sunt sapientes, qui non habent fortitudinem animi ad

tus morales ; il convient de l'ouvrir à nouveau, pour faire une constatation très significative de ce caractère pratique de la philosophie qui s'impose au ix^e siècle avec plus de force encore que dans les âges précédents.

Raban Maur s'inspire presque constamment du traité *De anima* de Cassiodore, et il en avertit lui-même le lecteur. Or, dans tous les chapitres qui se rapportent à la nature de l'âme, à ses propriétés, à ses origines, à son siège, il résume et abrège Cassiodore qu'il trouve encore sans doute trop long et trop diffus à comprendre pour ses lecteurs. Au contraire, tandis que Cassiodore ne consacre qu'un seul chapitre à l'énumération des vertus morales, Raban développe ici l'enseignement de son devancier en cinq chapitres. (1)

Il ne faudra donc pas s'étonner, quand on passera de ces ouvrages classiques ou populaires, à des œuvres plus proprement théologiques, comme le *De Trinitate* d'Alcuin, d'y retrouver les mêmes procédés de composition et les mêmes tendances morales. Ce ne sont pas, en général, des ouvrages composés par ces évêques ou ces éducateurs de leur propre initiative ; on les a consultés sur ce qu'il fallait penser de telle opinion émise par un moine, et qui effarouche les oreilles du peuple ; le prince leur a demandé de dirimer une controverse ; alors ils se mettent à l'œuvre et traitent une question théologique ; mais là encore ils ne sont nullement personnels, ils se contentent de rechercher dans les Pères, dans saint Augustin, ce qui a été dit sur la question, ils apportent quelques textes caractéristiques et les relient tant bien que mal, de manière à composer un petit traité ; ils s'abritent

perficiendum opere quod sapiunt. Ergo vera est sapientia, nosse quæ debeas et nota perficere. Proinde nullam quatuor animæ virtutum, de quibus supra diximus, perfecte habet anima, si totas non habet, quia hæc omnia ad unum charitatis intendunt præceptum, quæ sola in catholicæ fidei veritate, dignam efficiet animam habitatione sanctæ Trinitatis, ad cujus imaginem conditam esse superius ostendimus... » P. L. v. 101, col. 646, B. C. D.

(1) Comparez CASSIODORE, *De anima*, P. L. v. 70, col. 1279 et RABAN MAUR, *De anima*, P. L. v. 110, col. 110.

toujours derrière l'autorité d'un grand nom, et ne s'excusent pas de ne pas faire œuvre personnelle : ils s'excuseraient plutôt du contraire.

Et lorsqu'il s'agira de choisir entre les intérêts de la morale et la spéculation hasardeuse qui les compromettrait, entre les exigences de la logique pure, chargée par les hérétiques d'expliquer les mystères, d'une part et, d'autre part, les exigences de la piété des fidèles, on devine aisément de quel côté se tourneront les préférences de ces hommes de gouvernement.

Telle sera la préoccupation fondamentale dont ils s'inspireront, tel le point de vue d'où ils jugeront les doctrines ; les quelques traits de leur psychologie que nous venons de mettre en lumière suffisent amplement à notre but qui n'est point d'analyser la matière de leurs ouvrages, mais de déterminer leurs tendances.

CHAPITRE III

LE DÉVELOPPEMENT DES TENDANCES SPÉCULATIVES LA DIALECTIQUE

SOMMAIRE

Les esprits qui s'adonnent d'une manière exclusive ou prédominante à l'étude de l'antiquité, et cultivent la raison pour elle-même, développent la dialectique. Ils tendent à donner à la philosophie une portée purement spéculative. La philosophie pour eux consiste surtout dans la logique (Frédérigise).

Tandis que les évêques, les éducateurs, tous les conducteurs d'hommes donnent à la philosophie une portée de plus en plus pratique, un mouvement absolument contraire se dessine au même moment parmi les travailleurs intellectuels qui n'ont pas les mêmes responsabilités sociales. Ce courant spéculatif se rattache, lui aussi, aux âges précédents.

Il est aisé de concevoir que, parmi les moines, qui furent, durant les invasions barbares, les seuls représentants de la civilisation, qui seuls conservèrent à l'Europe les trésors intellectuels de l'antiquité païenne et chrétienne, tous ne s'employèrent pas à défricher les forêts, à bâtir les monastères, à convertir les barbares. En tous cas, dès qu'un monastère avait pu s'établir et réaliser un régime de vie normale, il se trouvait parmi ses habitants, parmi ceux que la règle obligeait, par exemple, à copier des manuscrits, ou parmi ceux qui se sentaient peu doués pour la vie active, des esprits méditatifs qui se plongèrent avec ardeur dans l'étude des maîtres de l'antiquité, et mirent toute leur énergie à s'initier à la culture intellectuelle ; ils furent les maîtres de leurs contemporains et fondèrent les premières

écoles. Toute la science au moyen âge est sortie des écoles monastiques. Par une conséquence inévitable, cette première culture scientifique devait produire chez ceux qui la reçurent avec le plus d'enthousiasme, comme une sorte d'ivresse pour cette première spéculation, (si rudimentaire qu'elle puisse nous paraître), et il en devait résulter comme une sorte de déséquilibre dans leur goût et dans leur estime, au profit de la spéculation. Aussi, tout en conservant à la philosophie la définition de sagesse pratique et chrétienne, ils étaient tentés, de fait, de réduire la véritable sagesse à leurs occupations personnelles, c'est-à-dire à la spéculation.

Si nous examinons, d'ailleurs, le programme des études universellement adopté dans toutes les écoles du haut moyen âge, dans les cadres du trivium et du quadrivium, nous ne verrons point rentrer comme objets d'études méthodiques toutes les matières comprises sous cette définition et cette division même de la philosophie que l'on adoptait universellement. Il y a un écart considérable entre la conception que l'on se fait de la philosophie telle que nous l'avons établie, et les parties de la philosophie qui sont, de fait, l'objet d'un enseignement méthodique. En ce sens, M. de Wulf et M. Mariétan ont tout à fait raison de dire que le programme philosophique se réduisait à la dialectique ; car si les questions de métaphysique se retrouvaient nécessairement dans les études théologiques, si les grands problèmes ne pouvaient pas être absents des préoccupations, puisqu'on étudiait nécessairement leur solution chrétienne dans les livres saints et les écrits des Pères, il n'en est pas moins vrai, que ces études théologiques n'avaient pas le caractère méthodique, qui seul pouvait les rendre accessibles à des esprits encore mal préparés à l'assimilation systématique de matériaux philosophiques aussi dispersés que ceux qui pouvaient se trouver dans les livres saints, et dans l'œuvres des Pères. On avait beau faire rentrer, par exemple, le Cantique des Cantiques dans la catégorie des

livres de logique, il était bien difficile d'y apprendre la logique. (1) A défaut de profondeur, ce que requiert nécessairement un enseignement élémentaire, c'est l'ordre et la clarté ; il était donc inévitable que les sciences, les parties de la philosophie conçue comme science universelle, qui étaient déjà représentées dans l'enseignement par de petits traités méthodiques, prissent, aux yeux de ceux qui étudiaient, une importance prépondérante. Il n'est pas rare que nous éprouvions une invincible répugnance à considérer, à l'âge d'homme, comme science véritable, ce qui n'a pas été, durant notre temps de première éducation intellectuelle, l'objet d'un enseignement méthodique. Voilà pourquoi les « arts libéraux », quoique destinés, dans l'intention des grands maîtres comme saint Augustin, à n'être qu'une préparation à l'étude des livres saints, devaient prendre peu à peu, de fait, la place prépondérante dans les études, et ce changement devait amener une modification, inconsciente peut-être, mais très réelle, dans les conceptions qu'on devait se faire de la philosophie, changement qui profiterait à une idée plus littéraire, plus spéculative de la philosophie, au détriment de la morale et de la sagesse pratique, évolution qui devait surtout profiter à la dialectique.

Parmi les ouvrages d'Aristote que Boèce fit connaître à l'Occident, en les traduisant en latin, c'est un fait certain, que, jusqu'au xii^e siècle, les ouvrages de logique ont seuls été possédés et utilisés. C'était évidemment une raison pour que la logique se développât, dans l'enseignement méthodique, aux dépens de l'enseignement des vérités de la foi ou de la morale.

Cet excès est plus aisé encore quand les matériaux scientifiques, comme c'était le cas, font absolument défaut. L'esprit se prend alors lui-même comme propre matière de ses recherches, et les fortes intelligences, habituées,

(1) Ainsi se concilient, selon nous, les affirmations de Wulf et de Mariétan que nous avons critiquées dans le chapitre précédent, avec la thèse même que nous y soutenions sur la conception générale de la philosophie.

par la vie du cloître, à la réflexion, devaient nécessairement se passionner pour la dialectique, à une époque où il ne pouvait être question ni de recherche scientifique ni de recherche historique. Le raisonnement et l'art du raisonnement, prennent alors une importance plus grande que l'objet même sur lequel on raisonne, le moyen devient fin, et si le spectacle de la vie réelle ne vient pas remettre les questions philosophiques dans leur véritable perspective, on peut en arriver insensiblement à cet état d'aveuglement intellectuel, caractérisé par l'importance prépondérante accordée à des problèmes de forme, à des disputes de mots, et le mépris, ou tout au moins l'indifférence la plus tranquille et la plus complète, pour les problèmes les plus fondamentaux de la vie pratique.

Cette tendance spéculative et cet amour de la dialectique devait, d'ailleurs, avoir ses avantages et son rôle historique. Les Pères, nous l'avons vu, avaient dû, dans leur œuvre de conquête, et par exigence apologétique, accuser encore davantage l'union ou, si l'on veut, la confusion, entre la philosophie et la foi chrétienne; mais leurs successeurs qui recevaient d'eux, dans leurs œuvres, ce vaste syncrétisme de doctrine et de matériaux scientifiques, de provenances si diverses et de natures si hétérogènes, avaient nécessairement, par le seul fait de l'évolution historique, et de la nouvelle situation du christianisme, une mission toute différente. Il ne s'agissait plus de convertir des philosophes; il s'agissait de gagner à la civilisation des barbares, et on leur apportait en même temps les richesses intellectuelles de l'antiquité païenne et la foi chrétienne. La fusion entre ces deux éléments hétérogènes de la culture était donc un fait accompli, indiscuté; il n'y avait donc pas à insister sur une alliance et une union que personne ne songeait à contester. Au contraire, il était historiquement inévitable qu'une classification devint chaque jour plus indispensable. Quoique mêlés à ces données purement rationnelles, les enseignements de la foi chrétienne n'en res-

taient pas moins hétérogènes. Cette diversité de nature devait légitimement amener à concevoir une diversité de méthode dans le travail de réflexion et d'assimilation selon qu'il serait appliqué à l'une ou à l'autre de ces données. Bien qu'on fît rentrer, par exemple, l'Évangile dans la logique, il tombait sous la perception du simple bon sens, que le traité des Dix catégories d'Aristote avait un autre but, et, par suite, devait être exploité dans un autre esprit et par d'autres méthodes que le texte évangélique. Pour le premier, la simple réflexion logique suffisait, tandis que, pour le second, une méditation religieuse était nécessaire. Chacun de ces éléments, sous l'influence même des natures différentes d'esprit, devait tendre à s'isoler ; c'est ce qui se produisit pour la dialectique, et, en général, pour toute étude méthodique purement intellectuelle, (dans la mesure où le trivium et le quadrivium en comportaient), et c'est là ce qui donne lieu à cette tendance spéculative et raisonneuse, que nous avons opposée à la conception générale de la philosophie reçue des maîtres de l'antiquité chrétienne.

On peut trouver une expression de l'importance prise par la dialectique dans les cadres de l'enseignement, dès le début du moyen âge, dans les œuvres de Cassiodore.

Il nous semble que les textes rapportés par M. Mariétan, et par lesquels il s'efforce de prouver que toute la philosophie se réduisait à la dialectique, trouvent ici leur place naturelle ; ce qu'ils prouvent bien, en effet, c'est que, sans cesser de concevoir la théologie-philosophie comme la science universelle et la sagesse pratique, c'est de la dialectique seulement que l'on fait une étude un peu méthodique dans les traités scolaires. « Les docteurs qui enseignent la philosophie ont coutume, dit Cassiodore, avant d'exposer l'Isagogue, de rappeler brièvement la division de la philosophie : c'est ce que nous ferons aussi pour nous conformer à cet usage. » (1) C'est, en effet, dans

(1) CASSIODORE, *De artibus et disciplinis liberalium litterarum*, P. L. v. 70, col. 1168. « Consuetudo itaque est doctoribus philosophiæ, antequam

un traité plus ou moins bref de dialectique que prennent place la définition et la division générales de la philosophie, aussi bien dans Cassiodore (1) que dans Isidore de Séville. (2)

Alcuin et Raban Maur conservent la même place à la définition et à la division de la philosophie, ce qui prouve que l'enseignement méthodique s'en réduisait à cette partie. Pourtant, comme nous l'avons remarqué au chapitre précédent, Raban tend à introduire dans l'enseignement méthodique la morale, ou, tout au moins, à lui faire une place plus importante que Cassiodore, dont il utilise le traité *De anima*, tout comme Alcuin a terminé un traité de la rhétorique en écrivant sur les vertus. Ils resentaient sans doute, l'un et l'autre, l'influence de l'enseignement du maître, et voulaient assurer à la morale une part aussi considérable dans les préoccupations des esprits cultivés que celle qu'avait déjà prise la dialectique par suite de l'organisation scolaire.

Avec l'organisation plus sérieuse et plus générale des écoles sous Charlemagne, le goût de la dialectique va graduellement se répandre dans des proportions jusqu'à inconnues; après saint Augustin, les maîtres en font l'éloge et vantent son utilité pour combattre les hérésies, (3) et les disciples les plus intelligents, sinon toujours les plus prudents, se laissent vraiment enivrer par le charme de la spéculation et le plaisir de raisonner. Aucun d'eux ne nous permet de saisir plus fortement sur le vif la confiance absolue et la présomption un peu naïve de ces premiers essais de spéculation que l'élève chéri d'Alcuin, Frédégise de Tours.

Il ne s'agit pas tant de faire une analyse complète des écrits, d'ailleurs peu nombreux, de Frédégise, que d'y

ad Isagogen veniant exponendam, divisionem philosophiæ paucis attingere: quam nos quoque servantes præsentî tempore non immerito credimus imitandun. » Texte cité par Mariétan, op. cit. p. 76.

(1) CASSIODORE, *De dialectica*, col. 1167, cité par Mariétan, op. cit. p. 79.

(2) ISIDORE, *Etymol.* lib. 2, col. 123, cité par Mariétan, op. cit. p. 96.

(3) Cf. ALCUIN, *De fide sanctæ Trinitatis*, lib. 1, P. L. v. 101, col. 12.

montrer la manifestation de la tendance que nous signalons, et d'illustrer ainsi notre thèse par un exemple caractéristique.

Frédégise, élève d'Alcuin, vient avec lui à la cour de Charlemagne et fréquente l'école du Palais. Quand Alcuin se retire à Tours, il reste auprès de l'empereur et sert d'intermédiaire. Plus tard il succède à Alcuin dans la direction de l'école de Tours.

Le court traité *De nihilo et tenebris* de Frédégise nous montre le premier fruit de l'éducation philosophique donnée par Alcuin, et le résultat produit sur son meilleur élève.

Il est intéressant comme essai de philosophie séparée ; l'éducation rationnelle dont il est la preuve est encore très rudimentaire ; pourtant, il fait voir qu'un esprit de valeur était capable de s'intéresser à une question purement philosophique, au fond, au grave problème de la valeur des idées. Ce n'est pas là un ouvrage, et ce fait est caractéristique, tendant plus ou moins à l'édification ; ce n'est pas un ouvrage destiné à la masse des fidèles ; la préoccupation d'édification morale et religieuse en est totalement absente ; c'est de la pure spéculation, et, par là, est mis en lumière le point de vue du courant que nous désignons sous le nom de spéculatif.

Ce court traité est employé à prouver que le néant et les ténèbres sont des réalités, parce que tout mot correspond à un être, et que ces deux mots néant et ténèbre doivent correspondre à des êtres. Nous sommes déjà loin des préoccupations purement scolaires de Charlemagne et d'Alcuin, visant à former des clercs qui sachent lire correctement le latin ; il y a bien là une véritable prétention philosophique, et, encore que l'auteur prenne pour de la métaphysique, une dialectique encore très peu habile, et, pour la réalité, les mots qu'il emploie, il montre bien comment la réflexion philosophique, isolant, dans ce mélange de données religieuses et philosophiques qu'était l'œuvre des Pères, et que comportait l'éducation des éco-

les carolingiennes, les questions proprement rationnelles, tendait à leur faire un domaine à part.

En outre, les prétentions affichées par l'auteur peuvent faire pressentir le danger que courra l'orthodoxie théologique, défendue par des hommes munis d'une dialectique encore très rudimentaire, lorsque des esprits tels que Frédégise apporteront aux questions proprement religieuses, abordées avec la critique rationnelle, l'esprit très prétentieux que nous révèlent les premiers mots de son traité : « Depuis très longtemps agitée par un grand nombre, la question du néant a été laissée par eux sans examen sérieux et sans solution, comme impossible à élucider. Mais moi, je l'ai longtemps étudiée, retournée, et il me semble que ce n'est pas sans succès. Toutes les difficultés dont elle était hérissée, je les ai résolues, j'ai dissipé les nuages pour la mettre en pleine lumière, et j'ai vu clairement en quelle forme il fallait la laisser à la postérité et à tous les siècles à venir. » (1)

Ne nous y trompons pas, le traité *De nihilo et tenebris*, en nous montrant la préoccupation de la recherche rationnelle laïcisée pour ainsi dire, séparée des questions religieuses et morales, ne doit pas néanmoins nous faire supposer que Frédégise, ni même qu'aucun de ses contemporains, ait encore une claire conscience de la séparation des domaines et des principes ; et dès lors, cette tendance à discuter en dialecticiens purs devenait fort dangereuse appliquée sans précaution, non plus à quelque problème purement rationnel et spéculatif, comme les ténèbres et le néant, mais aux matières mêmes de l'enseignement de la foi.

Frédégise lui-même fournit des exemples de la double

(1) « Agitatam diutissime a quam pluribus quæstionem de nihilo, quam indiscussam inexaminatamque veluti impossibilem ad explicandam reliquerunt, mecum sedulo volvens atque pertractans tandem visum mihi fuit adgredi eamque nodis vehementibus, quibus videbatur implicita, disruptis absolvi atque enodavi, detersoque nubilo in lucem restitui, memoriæ quoque posteritatis cunctis in futurum sæculis mandandam prævidi. » FRÉDÉGISE, *De nihilo et tenebris*, p. 16. Max Ahner, Fredegis von Tours, Leipzig, Bruckner et Niemann, 1878.

tendance, à juger effectivement des choses de la foi par la raison et à subordonner pratiquement la piété et les concepts dont elle vit à la spéculation théologique, tendance qui aboutira chez de plus audacieux et de plus logiques que lui aux hérésies et aux disputes théologiques.

Ce cas psychologique du disciple très aimé d'Alcuin, qu'une éducation rationnelle, encore rudimentaire, mais surtout dialectique, rend, en peu de temps, si différent de son maître, et met, pour ainsi dire, en opposition avec lui au point de vue des tendances philosophiques, nous semble très suggestif, et voilà pourquoi nous l'avons choisi, préférablement à tout autre pour éclairer, par un exemple concret, le point de vue caractéristique de l'œuvre des « spéculatifs », tel qu'il nous est apparu dans leurs écrits, et tel que le conflit avec la tendance pratique va le mettre en pleine lumière.

CHAPITRE IV

LE CONFLIT DES DEUX TENDANCES SPÉCULATIVE ET PRATIQUE

SOMMAIRE

La conception générale d'une philosophie-religion continue d'être admise de tous, en droit, — en fait, chacun tend de plus en plus à céder à la tendance pratique ou spéculative ; il en résulte un conflit qui se traduit, en dehors même des controverses théologiques, par des discussions entre « spéculatifs » et « pratiques », qui préparent les grandes luttes doctrinales. (Discussions de Frédégise avec Alcuin et Agobard.)

Dans le cadre général d'une philosophie-religion que personne n'a encore rejeté, les uns et les autres, suivant leurs tendances dominantes, mettent tel ou tel objet de la philosophie qui leur semble plus important. Tandis que les pratiques développent l'enseignement de la morale, et se placent, pour juger de toutes les questions, au point de vue de l'action sur les masses, les spéculatifs réduisent, de plus en plus, toutes les questions à la dialectique, ou, tout au moins, à la spéculation ; c'est toujours à un point de vue spéculatif qu'ils abordent les problèmes que les circonstances leur donnent à résoudre. Naturellement, il y a aussi des intermédiaires qui mêlent les deux tendances et les combinent comme ils peuvent. Telle est donc la situation de fait de la philosophie, mais comme, en droit, elle reste, nous l'avons vu, science universelle et philosophie-religion, de cette opposition du droit et du fait résulte une équivoque qui préexiste à tout énoncé d'un problème quelconque, et s'insinue dans toutes les discussions pour les empêcher d'aboutir à un résultat bien clair. Les discussions entre Frédégise et son maître Alcuin, au sujet de la Trinité, et celles qu'il eut avec Agobard, évêque de Lyon, sur divers sujets nous

permettront de voir l'effet pernicieux de cette équivoque, et le trouble qu'elle jette dans les meilleurs esprits.

Alcuin rapporte lui-même les questions que lui avait adressées Frédégise, relativement à la Trinité, en même temps qu'il y répond. (1)

Frédégise soulève les difficultés, pour nous classiques, et contenues dans nos catéchismes mêmes, relatives au mystère de la Trinité. Ce qui est frappant, c'est l'absence totale du sens du mystère. Ce que les théologiens appellent la valeur analogique des formules dogmatiques, Frédégise ne l'admet pas ; pour lui, les formules sont l'équivalent de la réalité, il ne se rend pas compte que la réalité, et surtout la réalité divine, les dépasse en bien des manières, et, dès lors, il est naturel qu'il raisonne, abstraitement et logiquement, sur ces données, et qu'il aboutisse ainsi à de véritables difficultés, que l'on ne peut vraiment résoudre qu'en se souvenant du caractère nécessairement imparfait de nos formules dogmatiques. Il est facile d'en trouver quelques exemples particulièrement caractéristiques.

Il demande, par exemple, à Alcuin pourquoi, puisque nous disons que le Père, le Fils et le saint Esprit sont trois personnes, il n'est pas permis de parler de trois Dieux, de trois tout-puissants, de trois êtres grands, de trois êtres bons ? (2)

Il ne sait pas si l'on doit regarder la Trinité comme une réalité séparable ou inséparable dans les trois personnes, du moment qu'il lit dans le Symbole « Quicumque vult » que, autre est le Père, autre le Fils, autre le saint Esprit. (3)

Il se demande encore si certaines affirmations de

(1) P. L. v. 101, col. 57-64.

(2) Int. 6. « Dum tres personas dicimus Patrem, et Filium et Spiritum sanctum, quare non tres Deos, nec tres omnipotentes, nec tres magnos, nec tres bonos dicere fas est ? » P. L. ibid.

(3) Int. 12. « Utrum sancta Trinitas in personis separabilis vel inseparabilis, dicenda sit, dum alius est Pater, alius Filius, alius Spiritus sanctus ? » P. L. ibid.

l'Écriture sur l'être divin telles que celles-ci : « Celui qui fait tout seul des merveilles » (Ps. 71, v. 18.) « qui seul possède l'immortalité », doivent être appliquées à la seule personne du Père. (1)

Comment concilier, demande-t-il encore, Jean l'évangéliste qui dit : « Personne n'a jamais vu Dieu », (Jean, ch. 11, v. 18.) et l'Apôtre saint Paul qui déclare Dieu invisible, (I. Tim. 1. v. 17.) avec la parole du Christ lui-même que nous trouvons dans saint Matthieu (ch. 5. v. 8.) : « Bienheureux les cœurs purs parce qu'ils verront Dieu. » (2)

Pourquoi, si Dieu est tout entier partout, le fait-on habiter au ciel plutôt que sur la terre. (3)

Tout enfantines que paraissent ces questions, prises en elles-mêmes, elles soulèvent néanmoins un très grave problème ! (4) On a appris à Frédégise la dialectique, la rigueur du raisonnement, et, en esprit vraiment logique, il veut la pratiquer jusqu'au bout. Mais, d'autre part, on lui a enseigné pêle-mêle la théologie et la philosophie ; on a fait rentrer les textes de l'Écriture dans la classification des livres philosophiques, (5) bien plus, on n'a pas paru se douter de l'importance de la classification des sciences, comme le montre le chanoine Mariétan ; il est logique, en cherchant à expliquer avec rigueur les textes de l'Écriture pris à la lettre, comme on prendrait le texte du livre des Dix catégories d'Aristote.

Le problème de l'hétérogénéité des données rationnelles et des données de foi, se trouve ainsi historiquement posé

(1) Int. 13 Si ad solam Patris personam pertineat, ubi dicitur : Qui facit mirabilia magna solus. (Psal. 71, v. 18.) Et Apostolus : Qui solus habet immortalitatem ? » P. L. ibid.

(2) Int. 14. « Quomodo beatus Joannes evangelista dicit : Deum nemo vidit unquam (Joan. cap. 1, v. 18.) et ipse Dominus in alio ait loco : Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Matth. cap. 5. v. 8.) ; et Apostolus invisibilem Deum dicit. (I Tim. 1. v. 17.) P. L. v. 101, col. 57-64.

(3) Int. 23. « Quare si Deus totus ubique est, in cælo dicitur magis habitare quam in terra. » P. L. ibid.

(4) La forme est peut-être enfantine ; mais il y a le sentiment d'un grave problème.

(5) C'est ce que fait Raban Maur, élève d'Alcuin et condisciple probablement de Frédégise.

par ceux-là même, qui n'ont pas l'air de saisir du tout cette hétérogénéité. Parmi les disciples d'Alcuin, Frédégise ne devait pas être seul de son espèce, et une fois éveillées, les préoccupations qui se font jour dans ces questions ne peuvent pas être satisfaites et apaisées par des réponses de sens commun.

Le seul fait qu'Alcuin consent à répondre à ces questions, et les prend une à une, sans y répondre en bloc par la distinction entre le domaine philosophique et le domaine théologique, et la différence entre les livres de la Bible et les écrits de philosophes (1) nous montre à quel point la question était urgente, et quels tâtonnements dangereux pourraient se perpétuer jusqu'au jour où une distinction serait posée entre les objets de la philosophie et de la théologie, et la méthode propre à chacune d'elles établie.

Dans ces questions sur la Trinité, nous avons vu la prétention, inconsciente encore, mais non moins réelle, de subordonner la foi à la raison, et de faire de la philosophie le juge des mystères.

Dans les discussions de Frédégise avec Agobard, (2) nous allons voir comment cet esprit de subtilité raisonneuse, transportée dans le domaine des questions de théologie même pratiques, avait pour effet de subordonner la piété et les concepts qui sont nécessaires à son entretien, à la rigueur de la spéculation théologique.

Frédégise affirme avec assurance que Dieu n'est pas la vérité. On juge du scandale que pouvait produire une telle affirmation pour des auditeurs ou des lecteurs peu éclairés. Et la raison qu'en donne l'auteur nous montre bien à quel point le souci de l'effet produit par ses paroles lui est étranger. Il cite plusieurs textes de la sainte Écriture où la vérité n'est pas synonyme de Dieu ;

(1) ALCUIN, P. L. v. 101, col. 57-64.

(2) Nous n'avons pas le texte même de Frédégise. Les objections nous sont connues par la réponse qu'y fait Agobard, P. L. v. 104, col. 159-174, SANCTI AGOBARDI, *Ep. Lugdunensis, lib. adversus Fredegisum*.

il s'agit, dans ces textes, de la vertu morale opposée au mensonge. Il en conclut que Dieu est autre chose que la vérité, et par suite, n'est pas la vérité. (1)

Autre exemple de spéculation dans le vide, susceptible de danger pour les esprits simples, et contre laquelle s'élève Agobard. A en juger par les réponses de l'évêque de Lyon, (2) Frédégise avait prétendu que l'humilité ne consistait pas à s'avouer pécheur, et la raison qu'il en donnait c'est que Notre Seigneur, qui a été humble, n'a pu s'avouer pécheur. Agobard répond sans peine qu'il ne faut pas nous égaler au Christ, et que les saints les plus parfaits, ont, avec insistance, reconnu qu'ils étaient pécheurs, et mérité par là d'être justifiés. Il n'en est pas moins vrai que de telles manières de raisonner pouvaient devenir un véritable danger pour la piété populaire, et c'est ce qui se montrera dans un jour plus éclatant lorsque la discussion entre spéculatifs et pratiques, portera, non plus sur des questions secondaires, comme celles que nous venons de citer, mais sur des questions aussi capitales que la prédestination, par exemple, lorsqu'un Gottschalk les soulèvera, en y apportant le même esprit que Frédégise et les transportera hors du cloître, dans la chaire chrétienne.

Mais, si les questions posées par Frédégise, nous révèlent un état d'esprit, qui pourra être dangereux dans l'étude des problèmes théologiques, le danger ne vient pas d'une opposition consciente de l'auteur vis à vis de la foi, il vient de l'équivoque que nous avons indiquée plus haut. Car, d'une part, Frédégise est bien convaincu, comme pouvait l'être un Scot Érigène, qu'en cultivant la dialectique il ne peut que servir la religion ; ni Alcuin, ni Agobard ne le considèrent comme un adversaire de l'orthodoxie. Alcuin, au contraire, loue, dans son très cher disciple, le désir de s'instruire, précisément à

(1) P. L. v. 104, col. 169. SANCTI AGOBARDI, *Ep. Lugdunensis lib. adversus Fredegisum*.

(2) P. L. v. 104, col. 150-162, *ibid.*

l'occasion des questions les plus ingénument audacieuses que Frédégise lui pose sur la Trinité. Agobard de Lyon l'appellera « Sapientissimus vir » ; Frédégise n'est donc pas du tout en principe un adversaire de la foi, pas plus qu'Alcuin ni Agobard ne sont en droit des adversaires de la dialectique, dont ils encouragent, au contraire, et vantent l'étude, affirmant sa nécessité pour la défense de la foi. (1) Il est simplement le bon élève qui développe logiquement, sans se rendre compte de la portée de sa manifestation, les conclusions de la science à laquelle on l'a initié.

Il en sera de même de la plupart de ceux, qui, poussant plus logiquement leurs conséquences, que Frédégise, arriveront à régler les questions de foi, par les seules lumières de la dialectique ; pas plus que lui, ils n'auront conscience de s'opposer à la religion, ils croiront même défendre la vraie tradition, en s'obstinant dans l'hérésie ; c'est là un des caractères importants des divergences théologiques de cette période, qu'il ne faut pas perdre de vue si l'on veut juger équitablement ceux dont les opinions ont été condamnées par les autorités ecclésiastiques de leur temps, (2) et se rendre compte des causes qui expliquent l'obscurité des débats théologiques. C'est l'effort spéculatif qui a amené plusieurs des auteurs de cette

(1) « Non quo, imperator invictè et sapientissimè, ac refulgens rector, aliquid scientiæ vestræ fidei catholicæ incognitum esse, vel minus exploratum cogitarem : sed ut mei nominis quo a quibusdam magister (licet non merito) vocor, officium ostenderem ; necnon ut convincerem eos, qui minus utile existimabant, vestram nobilissimam intentionem dialecticæ disciplinæ discere velle rationes, quas pater Augustinus in libris de sancta Trinitate apprimè necessarias esse putavit, dum profundissimas de sancta Trinitate quæstiones, nonnisi categoriarum subtilitate (ms. Sublimitate) explanari posse probavit. Quod etiam in ante nominato ejusdem Patris opusculo pius et devotus inquisitor facile inveniet, si philosophiæ cognitionem in discendo habere non negligit. » *ALCUIN, De fide sanctæ Trinitatis*, lib. 1, Dédicace à Charlemagne, P. L. v. 101, col. 12.

(2) Nous avons des preuves très caractéristiques des bonnes intentions qui animèrent les controversistes de cette période qui furent jugés hétérodoxes. Par exemple, c'est pour combattre les erreurs de Migétius que Félix d'Urgel prend la plume. Il a lui-même une très grande réputation de sainteté, témoin la lettre d'Alcuin où celui-ci se recommande instamment aux prières de l'évêque d'Urgel, à cause de sa sainteté éminente, en l'année 792. Voir P. L. v. 100, col. 144.

période, à soutenir des théories dangereuses pour leurs contemporains, qui les ont condamnées. Mais il importe, quand nous parlons d'un hérétique comme Élipand de Tolède, ou même Gottschalk, de ne pas transporter dans cette période du ix^e siècle, l'idée que nous nous faisons aujourd'hui de ceux qui se séparent de l'Église. (1) Au ix^e siècle, tous les auteurs sont chrétiens, ils cherchent à connaître et à éclairer la véritable doctrine chrétienne, d'après l'enseignement des Pères, et les réflexions personnelles qu'ils y ajoutent sont une œuvre parfaitement légitime en elle-même ; (les plus grands théologiens des époques classiques n'ont pas fait autre chose). S'il est vrai que, condamnés, ils se sont entêtés dans leurs idées, il faut avouer que leur conduite s'explique historiquement d'une manière assez naturelle ; ils connaissaient souvent, et comprenaient mieux que leurs adversaires eux-mêmes le sens littéral de la doctrine des Pères, ils avaient conscience de la supériorité, que leur donnaient la culture de leur esprit et leurs aptitudes intellectuelles ; à une époque et dans un milieu, où le rôle de l'autorité enseignante de l'Église était beaucoup moins bien délimité que de nos jours, où ils voyaient des synodes provinciaux se contredire et s'excommunier mutuellement, ils pouvaient croire défendre, même contre leurs évêques, la vérité de la doctrine ; au reste, il constataient sans peine que les défenseurs de l'orthodoxie, avec les meilleures intentions, par suite de leur inexpérience dans l'usage de la théologie, pour réfuter leurs doctrines tombaient dans des erreurs contraires aussi considérables ; ce spectacle n'était pas fait pour les détacher de leur science propre.

Quel que soit le jugement que l'on doive porter sur eux, au point de vue moral, il reste que la période où ils ont vécu était nécessairement condamnée à des

(1) Durant cette période de tâtonnement, d'enfance dans la théologie, l'orthodoxie et l'hérésie sont plutôt déterminées par leur élément formel : attachement à l'autorité ou à son sens propre, que par le contenu matériel des doctrines qu'elles soutiennent.

errements théologiques. On commençait seulement, au sortir de la barbarie, à se servir d'une raison à peine éduquée, et très peu cultivée, pour tâcher de faire l'inventaire des richesses intellectuelles léguées par l'antiquité soit païenne, soit chrétienne. Il était inévitable, que ce premier élan d'activité intellectuelle fût marqué par des tâtonnements, par des essais infructueux, par des tentatives d'hypothèses théologiques, qu'il serait puéril de juger historiquement, au point de vue de notre théologie qui a connu des époques classiques, qui bénéficie d'un développement progressif d'une durée de dix siècles, et de la détermination absolument rigoureuse de l'autorité, à qui il appartient de nous fixer sur la valeur exacte des doctrines théologiques. L'orthodoxie, à cette époque, consiste moins dans la précision scientifique et la vérité objective des propositions théologiques que dans l'attitude par laquelle on se rattache à la tradition du passé, et le point de vue catholique duquel on en cherche l'interprétation. Si nous donnions une note théologique à la plupart des doctrines qui sont en présence, il est probable que nous trouverions autant d'hérésies matérielles du côté des défenseurs de l'orthodoxie que du côté de leurs adversaires ; ce qui les distingue, c'est le sens différent qu'ils ont des rapports de la pensée théologique avec le reste de la vie chrétienne, et du droit qu'a l'Église d'imposer à tous une discipline de la pensée en matière de spéculation religieuse.

Ainsi, comme les maîtres aussi bien que les disciples, malgré les divergences réelles, sont bons chrétiens, comme ils ont, par suite, l'illusion de se croire tout à fait d'accord sur les conceptions fondamentales, les discussions n'auront même pas l'avantage de révéler le conflit profond qui les divise ni la gravité du problème à résoudre, elles garderont le caractère de questions enfantines et de réponses partielles ; et l'opposition ne sera vraiment forcée d'éclater que lorsque, la discussion portant sur des points de dogmes fondamentaux, l'orthodoxie sera direc-

tement menacée et mettra ses représentants dans la nécessité d'ouvrir les yeux sur le danger de la raison pour la foi, et les amènera à poser le problème de leurs rapports, encore il est vrai avec beaucoup de timidité et sans y attacher l'importance prépondérante qu'il eût fallu y accorder.

La cause de cette équivoque vient de la conception générale de la philosophie acceptée par tous ; l'harmonie pré-établie sur cette donnée vague et générale de philosophie vulgaire, les empêche de sentir leurs divergences profondes. Mais ces divergences ne sont pas moins réelles, et on doit d'autant plus leur attribuer, selon nous, la cause de la gravité des conflits théologiques, que cette cause n'est pas, comme on l'a prétendu, (1) dans la diversité des sources théologiques. (2)

Équivoque créée par la différence entre la conception de la philosophie qui reste en droit dominante, et les conceptions qui tendent en fait à la remplacer ; oppositions irréductibles entre les hommes d'action et les spéculatifs, telles sont les deux causes principales qui expliquent l'obscurité et la violence des controverses théologiques du ix^e siècle. L'obscurité vient de ce que, malgré l'étiquette théologique, si l'on peut dire ainsi, des questions débattues, les esprits souffrent et sont agités d'un malaise plus grave que celui qui résulterait seulement des opinions plus ou moins erronées sur la nature divine ou la prédestination ; ils débattent sans le savoir clairement le problème des rapports de la philosophie avec la théologie ; ils font, tout au moins, les expériences qui préparent une position et une solution scientifiques de ce problème. Comme nous avons montré la théologie mêlée à la philosophie, dans les conceptions dominantes, il nous faudra maintenant envisager à ce point de vue les controverses théologiques, et essayer de faire voir dans quelle mesure elles constituent des essais de réponses, non seu-

(1) HARNACK, *Dogmengeschichte*, vol. 3, ch. 6, p. 244-294.

(2) Seul Jean Scot Érigène puise à des sources grecques inconnues des autres controversistes.

lement à des problèmes théologiques, mais aussi à des problèmes philosophiques et, pardessus tout, au problème même des rapports de la philosophie et de la foi chrétienne.

De là résulte la complexité de l'étude qu'il s'impose à nous maintenant. Dans les réponses diverses que les théologiens du ix^e siècle ont faites aux problèmes de l'adoptianisme, de la prédestination, de l'eucharistie, rechercher le sens exact de la réponse implicite qu'ils font du même coup au problème fondamental inclus dans ces disputes plus superficielles ; en second lieu, rattacher cette réponse, clairement mise en lumière, à sa véritable cause : l'attitude philosophique, prise par chacun d'eux, attitude pratique ou spéculative ; c'est ce que nous allons tenter dans la troisième partie de ce travail, dont la matière nous est fournie par l'histoire des controverses théologiques du ix^e siècle.

TROISIÈME PARTIE

LES RÉSULTATS DE LA CONFUSION ENTRE LA FOI
ET LA PHILOSOPHIE DANS LES CONTROVERSES
THÉOLOGIQUES.

CHAPITRE PREMIER

LE PREMIER MOMENT DES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES LES EMPIÈTEMENTS DE LA RAISON SPÉCULATIVE

SOMMAIRE

Le conflit des tendances spéculative et pratique éclate, à l'occasion des hérésies, lorsque la discussion porte sur les vérités de la foi. Des spéculatifs (comme Félix d'Urgel, Gottschalk), par suite de la confusion entre la foi et la philosophie, tendent sans en avoir conscience, à faire de la raison la seule règle de la foi ; ils altèrent la vérité dogmatique en voulant trop bien l'expliquer rationnellement.

Le point de départ des controverses théologiques de la période carolingienne se trouve toujours soit dans des affirmations hérétiques, soit le plus souvent dans des affirmations qui heurtent les idées courantes chez certains fidèles ou chez quelques pasteurs chargés de les éduquer. Élipand de Tolède et Félix d'Urgel soutiennent en Espagne l'adoptianisme, et scandalisent semble-t-il, leurs contemporains ; alors seulement Ethérius, Beatus, Alcuin, Paulin d'Aquilée, à l'instigation de Charlemagne, prennent la plume pour étudier le problème soulevé, et réfuter des opinions qui leur paraissent dangereuses. Gottschalk soutient sur la prédestination des idées qui prises superficiellement ont l'air de compromettre la liberté humaine, Hinemar et Raban Maur s'élèvent contre ces idées.

Le plus grand esprit de ce temps, Jean Scot Érigène, se rendait bien compte de ce rôle des hérétiques ; avec beaucoup de clairvoyance, et non sans une pointe de malice à l'adresse de ses contemporains, qu'il jugeait encore fort ignorants, il appréciait l'action des hérétiques dans une page qui mérite certes d'être citée.

« C'est avec beaucoup de vérité, écrit-il, (1) qu'il a été dit : Il faut qu'il y ait parmi nous beaucoup d'hérésies, afin que ceux d'entre nous qui sont éprouvés soient manifestés. » « Aussi bien, profitons, nous aussi, de ce bienfait de la divine Providence. Ceux qui deviennent hérétiques, même s'ils restaient dans l'Église, s'égaraient néanmoins. Au dehors, ils sont très utiles, non en enseignant la vérité qu'ils ignorent, mais en stimulant les catholiques grossiers à rechercher la vérité, et les catholiques spirituels à la mettre en lumière. Innombrables sont dans l'Église de Dieu les braves gens ; mais les hommes d'élite ne peuvent se trouver parmi nous, tant que, satisfaits des ténèbres de notre ignorance, nous préférons dormir, que contempler la lumière de la vérité. Aussi beaucoup doivent de se réjouir en voyant la lumière de Dieu, aux hérétiques qui les tirent du sommeil. Servons-nous donc mêmes des hérétiques, non pour approuver leurs erreurs, mais pour maintenir, malgré leurs embûches, la doctrine catholique, pour nous rendre plus vigilants et plus prudents, même si nous ne pouvons les ramener au salut. » (2)

Or ces affirmations hérétiques ou tout au moins dangereuses qui sont le point de départ des controverses

(1) Il ne semble pas d'ailleurs que Scot Érigène ait emprunté l'idée de ce développement au spectacle des controverses qu'il avait sous les yeux ; c'est une vue plus générale à laquelle ses études l'ont amené. Mais elle explique très bien dans quel esprit il dut aborder les controverses, lorsqu'il fut invité à y prendre part.

(2) Sed quoniam verissime dictum est, — oportet multas hæreses esse, ut probati manifesti fiant inter vos, — utamur etiam isto divinæ providentiæ beneficio. Ex his enim hominibus hæretici fiunt, qui etiam si essent in Ecclesia, nihilominus errarent. Cum autem foris sunt, plurimum prosunt, non verum docendo, quod nesciant, sed ad verum quærendum carnales, et ad verum aperiendum spirituales catholicos excitando. Sunt enim innumerabiles in Sancta Ecclesia Deo probati viri ; sed manifesti viri non fiunt inter nos, quamdiu imperitiæ nostræ tenebris delectati dormire malimus, quam lucem veritatis intueri. Quapropter multi, ut diem Dei videant et gaudeant, per hæreticos de somno excitantur. Utamur ergo etiam hæreticis, non ut eorum approbamus errores, sed ut catholicam disciplinam adversus eorum insidias asserant, vigilantiores et cautiores simus, etiamsi eos ad salutem revocare non possimus. » P. L. v. 122, col. 359, A et B.

théologiques et contraignent les braves gens à l'étude, trouvent elles-mêmes leur cause dans le progrès de la culture rationnelle. Félix d'Urgel et Gottschalk ne se présentent pas à nous comme des ignorants, qui se trompent par suite d'une méprise grossière ; ils nous apparaissent au contraire comme des esprits très cultivés, plus raffinés que leurs contemporains et qui apportent précisément cette supériorité de formation intellectuelle et ce raffinement de culture à l'étude des problèmes religieux. Ils introduisent un esprit plus scientifique dans l'étude du dogme, et cette introduction paraît à certains créer des dangers pour la foi, parce qu'il y a comme une sorte de déséquilibre entre leur culture scientifique et la simplicité primitive de l'esprit de foi du milieu qui les entoure, si bien que leur raffinement ne peut être immédiatement assimilé, sans provoquer des troubles et des réactions violentes de la part d'un esprit de foi dénué de toute éducation scientifique. Leur culture plus scientifique se manifeste sous une double forme : à savoir, tendance positive, historique, et d'autre part, tendance spéculative, rationnelle.

La tendance positive, historique se révèle à nous dans la méthode exégétique de Félix d'Urgel. Nous ne connaissons pas directement les écrits de Félix d'Urgel qui furent condamnés à être brûlés, mais, d'après les confessions de foi, auxquelles il dut souscrire, d'après la critique que lui firent les défenseurs de l'orthodoxie, Alcuin, Agobard de Lyon, l'abbé Spera in Deo, nous pouvons nous faire une idée assez exacte de ses préoccupations.

Des témoignages de ces divers auteurs, il résulte, en effet, que Félix a la tendance à raisonner sur les matières de foi ; il ne s'en tient pas à ce bon sens chrétien fait de prudence et point exempt de timidité dont s'inspirent Alcuin, Agobard, Spera in Deo. Pour ceux-ci l'Écriture et les Pères sont sans doute la grande autorité ; mais ils font appel non pas seulement aux livres, mais aux concepts habituels que suppose la pratique de la vie chétienne,

ils ne sont pas purement livresques. Pour Félix au contraire, tout le travail théologique consiste à savoir exactement la pensée exprimée par la Bible et saint Augustin dans tel ou tel passage de leurs livres, et quand ce sens est déterminé, il faut s'en tenir aux idées qui y sont contenues, saisir les problèmes qui sont ainsi posés et les résoudre. Par exemple, consultons la lettre écrite par les évêques d'Espagne soupçonnés d'hérésie par les évêques de Gaule, d'Aquitaine et d'Austrie sur la dénonciation de l'abbé Beatus et d'Ethérius. Cette lettre écrite à l'instigation de Félix d'Urgel, nous révèle, en tous cas, ses préoccupations. Nous y voyons que le plus grave reproche que l'on fait aux défenseurs de l'orthodoxie tels que Beatus, c'est de se scandaliser de voir appliquer au Christ des termes que l'Écriture, disent les hérétiques, lui applique formellement : « Le misérable Beatus, disent-ils, se plaint que l'on applique au Christ en tant qu'il a pris la forme de serviteur le terme de fils adoptif ; il est contraire en cela à l'apôtre et évangéliste Jean, qui ne craint pas de dire du fils de Dieu, qu'ayant anéanti sa divinité, il est *advocatus* c'est-à-dire adoptif, et rempli de grâce, en tant que serviteur ; et il est encore contraire à Ambroise, à Hilaire, à Isidore, à Jérôme, et à tous les docteurs, qui parlent d'un fils adoptif dans son humanité, non dans sa divinité. » (1)

Nous n'avons pas à discuter ici si la critique des évêques d'Espagne est fondée ou non, et à suivre Alcuin dans les discussions où il montre à Félix que le mot *advocatus* dans les écrits du Nouveau Testament invoqués par lui, n'est nullement le synonyme de *adoptivus*. Il nous suffit d'enregistrer les préoccupations de Félix et de

(1) « Nefandus Beatus dolet Christum secundum formam servi quempiam dicere adoptivum, contrarius apostolo Joanni et evangelistæ, qui Dei Filium, deitate exinanita, dicere non pavet advocatum, id est, adoptivum et in forma servi gratia plenum : et iterum contrarius Ambrosio, Hilario, Isidoro, Hieronymo et cæteris doctoribus, qui nobis prædicant in humanitate, non in divinitate adoptivum. » *Epistola Episc. Hispaniæ ad episcopos Galliciæ Aquitaniæ et Austriæ in causa controversiæ de Christi adoptione*, § 16 P. L. v. 101, col. 1330, A.

ses partenaires, où leur tendance à l'exactitude scripturaire littérale est absolument manifeste.

Cette méthode d'exégèse rigoureusement littérale pose des problèmes que Félix aborde sans aucune hésitation. C'est ainsi qu'il veut trouver une raison positive aux faits que l'Écriture rapporte. Se trouvant en présence du récit du baptême du Christ, il ne craint pas d'affirmer, par exemple, que, puisque le Christ a été baptisé, c'est qu'il a eu besoin du baptême. (1)

De même Agobard de Lyon, (2) d'une part, et l'abbé espagnol Spera in Deo, (3) de l'autre, nous permettent de conclure que Félix avait posé très hardiment le problème, repris de nos jours, de la science du Christ, et que, sans hésitation, toujours en s'appuyant sur des textes de l'Écriture, il avait conclu à l'ignorance, de la part du Christ, d'une foule de données historiques.

Agobard rapporte que Félix, de son vivant, aurait enseigné que le Christ, comme homme, aurait ignoré l'emplacement du tombeau de Lazare, le jour du jugement ; qu'il n'aurait vraiment pas su de quoi s'entretenaient les disciples d'Emmaüs ; ni s'il était plus aimé de Pierre que des autres disciples. (4)

Quelque servile que soit encore cette exégèse de l'Écriture, elle nous révèle certainement des préoccupations positives qui supposent tout un courant scientifique différent de celui dans lequel vivent Alcuin et Agobard ; pour eux, l'Écriture est un thème d'édification ; ils ne songent pas à apporter à son étude cette méthode minutieuse et cette curiosité d'esprit dont Félix nous fournit l'exemple.

(1) Opinion rapportée par ALCUIN, *Epist* 110 ad abbates et monachos Gothiæ (anno 800). P. L. v. 100, col. 332.

(2) AGOBARD, *Lib. adv. Felicem*, cap. 5, P. L. v. 104, col. 37, B. Cf. FROBEN, *Dissert. de hæresi Elipandi et Felicis*, P. L. v. 101, col. 324.

(3) SPERA IN DEO, P. L. v. 115, col. 963 et suiv. — Spera in Deo ne nomme pas Félix, mais il attaque les hérétiques et l'hérésie indiquée est celle de Félix. Son témoignage sur les opinions de ces hérétiques concorde avec celui d'Agobard sur les idées de Félix.

(4) FROBEN, *Dissert. de hæresi Elipandi et Felicis*, P. L. v. 101, col. 324, B.

Cette étude positive des textes anciens, forme un contraste curieux avec les habitudes intellectuelles de l'Occident à cette époque, (1) et diffère singulièrement de la méthode toute symbolique et mystique d'un Alcuin ou d'un Raban Maur. (2) Félix est évidemment de la même école d'exégèse que Théodulfe, évêque d'Orléans, qui fit comme Alcuin une recension de la Bible, mais en suivant un plan et dans un esprit absolument différents. Tandis qu'Alcuin ne se préoccupe que du texte de la Vulgate, et ne corrige le texte, tel qu'il était à son époque, qu'à seule fin de rétablir le contenu véritable de l'Écriture d'après cette version, Théodulfe se préoccupe d'ajouter à la Vulgate tout ce qui se trouve seulement dans la version des Septantes, et d'ordonner le tout suivant la division admise par le canon juif, en reproduisant les expressions hébraïques. Or Théodulfe, s'il n'est pas né en Espagne, ce qui pourtant semble prouvé, se rattache tout au moins à la culture espagnole (3) dont Félix est tributaire.

Quelles qu'en soient d'ailleurs les causes, la tendance positive de l'exégèse de Félix d'Urgel n'est pas à mettre en doute.

Un souci d'exactitude historique d'une espèce analogue se révèle aussi chez Gottschalk, l'initiateur de toute la querelle sur la prédestination ; il s'en tient aussi étroitement non plus à la Bible, mais à saint Augustin. Maintenu contre sa volonté dans la vie du cloître, ce moine d'Orbais, reporte dans l'étude de saint Augustin toute la farouche énergie qu'il ne pouvait pas répandre dans une vie extérieure. Ses écrits, condamnés et brûlés, ne nous restent pas, mais, d'après sa *Confessio prolixior*, (4)

(1) Voir sur ce sujet CUISSARD, *Théodulfe, évêque d'Orléans*, Orléans, 1892, p. 50 et 180.

(2) Voir : FALK, *Der Hl. Rabanus Maurus als exeget* (Studien und Mittheilungen an dem Benedictiner und dem Cisterciensischen orden, 1900, t. 21, p. 68-77.

(3) Voir CUISSARD, *op. cit.* p. 189, en particulier le chapitre : Recension théodulfienne de la Bible.

(4) P.L. v. 121, col. 349.

nous pouvons juger aisément qu'il connaissait bien les doctrines d'Augustin, qu'il employait ses formules, et qu'il s'y tenait étroitement. Son attachement à Augustin fut tel, parce qu'il avait le sentiment très vif de posséder la véritable interprétation de ce Père ; il ne pouvait souffrir de le voir interpréter d'une manière nouvelle, par des hommes d'action, comme Hincmar ; ceux-ci évidemment ne l'avaient pas étudié comme lui, et ne se souciaient nullement d'une exactitude littérale, ni même d'une exactitude quelconque dans l'interprétation de ses enseignements, tout en se réclamant de lui, parce que son autorité était subie de tous alors sans aucune contestation. Nous ne disons pas que Gottschalk était seul à bien connaître Augustin ; nous aurons au contraire l'occasion de montrer que des théologiens, ses adversaires, le connaissaient aussi ; mais ce qu'il importe de noter c'est l'attachement à Augustin qui caractérise Gottschalk ; pour lui, Augustin n'est nullement un docteur, dans lequel il chercherait après coup la confirmation d'une doctrine empruntée d'abord au fond commun des doctrines reçues de son temps dans l'enseignement courant des fidèles ; il a, au contraire, le souci méticuleux d'exactitude du spécialiste : il veut s'en tenir à la doctrine d'Augustin qu'il a étudié, pénétré, approfondi durant ses longues heures d'étude et de silence, (1) et sachant l'autorité souveraine que l'Église reconnaît à ce Père, il s'efforce de montrer qu'il doit être la véritable règle de l'orthodoxie.

La cause de cette tendance à l'exactitude historique est facile à trouver. Il est aisé de comprendre que ces moines qui se livraient scrupuleusement à l'étude et à la copie des manuscrits des Pères, tenaient à l'intelligence du sens des auteurs et à l'exactitude littérale comme aux

(1) Voir SCHROERS, *Hinkmar von Reims*, p. 88-108, un excellent résumé de la lutte de Gottschalk et d'Hincmar avec l'indication bibliographique complète de tous les travaux publiés sur ce débat de la prédestination. SCHROERS, *Hinkmar von Reims*, Fribourg en Brisgau, 1884.

qualités premières du théologien, et ils devaient être singulièrement scandalisés et confirmés dans leur méthode, en voyant la liberté, disons même, le sans-gêne, avec lequel des politiques comme Hincmar, qui n'avaient ni le loisir ni le goût de cette consultation précise, usaient arbitrairement de l'autorité des Pères pour affirmer leurs propres manières de voir.

La conséquence de cet état d'esprit, si on l'envisage par le côté de ses inconvénients, était double. Elle pouvait troubler la piété chrétienne en soulevant des problèmes dont les esprits simples ne pouvaient pas d'ordinaire saisir la portée ; elle pouvait compromettre le dogme chrétien lui-même quand les nouveaux théologiens en donnaient des interprétations erronées.

Ces auteurs apportent à l'étude des mystères de la divinité du Christ, ou de la prédestination, le même état d'esprit simpliste que Frédégise à la question du néant et des ténèbres, à savoir, la confiance absolue dans la raison, et l'idée que leurs raisonnements et l'effort de leur recherche personnelle pourront rendre clair et lumineux le mystère lui-même. C'est cette première illusion, qui consiste à croire que la raison rendra compte du mystère, qui faussera toutes les démarches de leur pensée, et c'est cela que leur reprochent le plus amèrement les défenseurs de l'orthodoxie.

Les Pères du concile de Francfort, assemblés sur l'ordre de Charlemagne, pour juger les doctrines d'Élipand et de Félix, répondent à la lettre des évêques d'Espagne que nous avons déjà citée, en leur reprochant précisément cette confiance dans l'effort personnel de leur raison : « Nous avons, disent-ils, trouvé dans
« votre traité un certain nombre d'assertions nouvelles,
« qui s'appuient beaucoup moins sur les antiques tradi-
« tions des Saints Pères, que sur vos récentes inventions.
« Mais deux points nous ont paru particulièrement diffi-
« ciles à admettre dans votre libelle. Tout d'abord, pour-
« quoi les assertions contenues dans les écrits des Saints

« Pères confirmées par la coutume universelle de l'Église catholique, ne nous satisferaient-elles pas, alors que « l'Écriture dit : « Ne dépassez pas les bornes posées par « nos Pères ». (Prov. 20. 28). Sommes-nous donc plus « sages, pour découvrir la vraie voie, que les docteurs « apostoliques ? Et pourquoi soutenir ce qui ne se trouve « pas dans leurs écrits ? Le second point est le suivant : « Pourquoi oserait-on porter ses investigations sur le « mystère de la génération du Fils de Dieu, soit comme « Fils éternel du Père, soit comme Fils, « dans le temps » « de sa mère, alors que l'Écriture nous dit : « N'étudie « pas ce qui te dépasse. » (Eccli. 3, 22). (1)

Quelle est donc l'attitude rationnelle de ces chercheurs que l'on juge si osés ? Que font, par exemple, les adoptianistes en face du mystère de la divinité du Christ ?

Au lieu de maintenir fermement, comme un mystère qui dépasse la raison, mais comme une donnée de foi indiscutable pour un croyant, l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ, dans une seule personne, ils obéissent à la tendance tout à fait rationnelle, philosophique, de simplifier, d'insister sur l'élément le plus saisissable pour l'esprit. Ils commencent par considérer à part, au moyen de l'analyse, la donnée la plus facile à saisir : l'humanité du Christ ; ils l'isolent, ils la font

(1) *Concilii Francofordiensis epistola synodica ad Præsules Hispaniæ missa refutatoria prioris epistolæ eorumdem.* P. L. v. 101, col. 1331, B. « Inter cætera itaque, quæ pro hujus fidei firmitate tractavimus, domini regis nostri præcipua pietate et laudabili sapientia assidente et auxiliante, nobis præcepit subito gloriosa illius excellentia, fidei vestræ libellum afferi in medium, qui cum a notario, nobis diligentius attendentibus, sub distinctione sententiarum et proprietate sensuum perlegeretur ad finem, audivimus in eo novas quasdam assertiones exaratas, non tam antiquis sanctorum doctorum traditionibus convenientes, quam vestris nuper inventionibus utcumque confirmatas. Sed duæ difficiles res nostris in eo libello, quem direxistis, sensibus occurrerunt. Una, cur nobis non sufficiant, quæ in sanctorum Patrum dictis inveniuntur, et universali catholicæ sanctionis consuetudine confirmantur, dicente Scriptura : Terminos Patrum tuorum ne transgrediaris (Prov. 22, 28.) Numquid sagaciores sumus ad invenendam viam veritatis, quam apostolici doctores ? Et quare aliquid confirmare audeamus, quod in illorum non inveniatur scriptis ? Altera res est, quare generationem Filii Dei, vel æternam de Patre, vel temporalem de matre quisquam hominum audeat investigare, dicente Scriptura : Altiora te non quæsieris (Eccli. 3, 22). »

valoir, ils s'appuient sur les textes évangéliques pour montrer l'homme en Jésus-Christ, comme fils adoptif de Dieu.

Puis, quand ils ont mis en pleine lumière cette donnée du problème, la plus compréhensible, par esprit de logique, ils y réduisent en quelque sorte l'élément divin; non qu'ils songent à nier théoriquement la divinité, mais ils la séparent tellement de l'humanité, ils l'isolent, ils la relèguent si bien au dernier plan, qu'ils arrivent à compromettre l'unité de la personne du Christ, et qu'ils réduisent le Christ historique, le Christ de l'Évangile, à n'être qu'un homme. Telle est au moins leur tendance qui effraie à bon droit les défenseurs de l'orthodoxie; pour faire valoir la distinction des natures, qui est l'élément rationnellement le plus saisissable (1) du mystère, ils en arrivent à nier ou, tout au moins, à compromettre le plus mystérieux : l'unité de la personne. Ils appliquent donc à cette donnée de foi, les mêmes procédés de simplification et d'unification qu'un Frédégise appliquait sans danger aux notions de néant et de ténèbres. (2)

Ce même procédé rationnel, consistant à isoler un des éléments du mystère, et à lui subordonner les autres, puis, en procédant par voie de simplification logique, à nier la réalité de ces autres éléments, et à supprimer par suite, la donnée de foi, nous le retrouvons dans les affirmations de Gottschalk sur la prédestination. Au lieu de maintenir à la fois « les deux bouts de la chaîne », la prescience divine d'une part, et la liberté humaine de l'autre, comme deux données également certaines, Gotts-

(1) Il est bien évident, en effet, qu'en Jésus l'élément humain n'est pas réductible à l'élément divin — la nature humaine n'est pas la nature divine, cela est facile à saisir — tandis que l'unité de la personne reste incompréhensible, tout en étant, par ses conséquences pratiques, — adoration due au Christ, rôle de médiateur du Christ, place occupée par lui dans la foi et la religion du chrétien — d'une extrême importance.

(2) On trouvera l'exposé détaillé de l'hérésie adoptionniste dans ENHURBER, *Dissert. de hæresi Elipandi et Felicis*, P. L. v. 101, col. 337 et suiv. et aussi dans BACH, *Dogmengeschichte des Mittelalters von christologischem Standpunkte*, v. 1.

chalk insiste uniquement sur la prescience et la prédestination, puis, en logicien irréductible, il en tire sans hésitation, des conclusions qui impliquent au moins en apparence la négation de la liberté. (1)

La recherche rationnelle applique les mêmes procédés d'analyse et de simplification logique au mystère de l'Eucharistie. Paschase Radbert insiste avec force sur l'identité du corps du Christ dans l'Eucharistie, avec le corps né de la Vierge Marie, qui a souffert, qui est ressuscité; il leur attribue les mêmes propriétés naturelles, au point de laisser tout à fait dans l'ombre la différence des deux états. (2) D'autres, après lui, comme Amalaire de Lyon, tirant les conséquences logiques de sa doctrine, se demandent ce que devient le corps du Christ, après la communion, et se livrent à toutes sortes d'hypothèses relatives à sa corruption ou à sa conservation. (3)

Au contraire, Ratramme de Corbie insiste sur la différence entre l'état du corps du Christ, durant sa vie mortelle, et son état eucharistique, au point de paraître ne reconnaître à la présence du Christ dans l'Eucharistie qu'un caractère spirituel. (4)

Fidèle à la même tendance Florus, diacre de Lyon, affirme que le corps du Christ est une nourriture spiri-

(1) Comme nous permettent d'en juger les propositions suivantes extraites par Amulo de Lyon de ses écrits :

1° Aucun homme racheté par le sang du Christ ne peut se perdre.

2° Ceux qui, malgré la réception des sacrements, sont damnés, n'ont pas été rachetés par le Christ; ils ont reçu les sacrements, sans aucune action durable et efficace.

3° Les croyants qui se perdent n'ont jamais appartenu à l'Eglise.

4° Parmi les prédestinés à l'enfer, pas un ne peut se sauver.

5° Les méchants sont aussi irrémédiablement prédestinés à la perdition qu'il est vrai que Dieu est immuable.

6° Dieu et les élus se réjouiront de la perte des damnés. P. L. v. 116, col. 84-96, *Ep. ad Gottescalum*.

(2) PASCHASE RADBERT, *De corpore et sanguine Domini*, P. L. v. 120, col. 1255.

(3) Voir les idées d'Amalaire indiquées et réfutées par Florus, P. L. v. 119, col. 71.

(4) RATRAMME, *De corpore et sanguine Domini*, P. L. v. 121, col. 125.

tuelle, il s'oppose à Paschase Radbert, et paraît rester très en deçà de la doctrine qui a prévalu dans l'Église sous le nom de transsubstantiation. (1)

Il semble que ces esprits bien doués, mais encore trop confiants dans l'exercice de leur raison, cherchent à étreindre le mystère et à le faire entrer de force dans une seule formule, et comme la complexité des éléments qui l'expriment ne se prête que malaisément à cette réduction, ils en arrivent à supprimer ou à atténuer tellement l'un ou l'autre de ces éléments, que la réalité de la donnée de foi s'en trouve certainement appauvrie, et le dogme compromis d'une manière d'autant plus dangereuse que si ceux qui l'interprètent avec autant d'inexpérience sont tous fort bien intentionnés, (2) ils ne sont pas tous assez défiants d'eux-mêmes pour se rendre aux observations de l'autorité. Parmi ces esprits plus cultivés que leur milieu, il s'en trouva comme Félix et Gottschalk qui restèrent attachés à leur propre manière de voir avec une ténacité qui devait faire éclater le conflit entre la foi orthodoxe et leur procédés aboutissant à faire de la raison le juge des mystères.

Félix se soumit plusieurs fois plus ou moins sincèrement aux condamnations portées contre lui par les conciles ; mais il retourna plusieurs fois à ses doctrines, et il n'est pas sûr qu'il y ait renoncé avant de mourir. Il faut voir avec quel mépris poussé jusqu'à la grossièreté, lui et ses partisans parlent de l'évêque Beatus, qui s'est fait l'adversaire de leurs doctrines ; leur confiance en leurs raisonnements est telle qu'ils ne veulent attribuer l'opposition qui leur est faite, qu'à l'ignorance ; ils ne semblent pas avoir conscience que la résistance de l'esprit de foi, tout en s'exprimant peut-être sous des formes peu savantes, et par des auteurs peu versés dans

(1) FLORUS, *Opuscula adversus Amalarium*, P. L. v. 119, col. 71-96.

(2) Félix d'Urgel, par exemple, a une telle réputation de sainteté qu'Alcuin lui écrit pour lui demander ses prières. ALCUIN, *Epist. ad Felicem*, v. 100, P. L. col. 144.

les études rationnelles ou exégétiques, pourrait être néanmoins fondée en raison. (1)

Gottschalk, lui, refusa toujours de se soumettre, et bien loin d'admettre que la théologie peut être en quelque manière jugée par la piété, et que l'esprit de foi peut prétendre à réformer des conclusions théologiques, il prétendit imposer à la piété ses propres conclusions théologiques, sans nul souci du danger que la foi mal éclairée des fidèles pourrait courir par suite de cette brusque initiation aux controverses d'école, et surtout de la négation radicale de la liberté humaine. C'est ainsi, qu'ayant déduit du concept de prescience et de prédestination, la non existence du libre arbitre, sûr de lui, sourd aux remontrances des évêques, il profite d'un voyage au tombeau des apôtres pour prêcher en Italie cette doctrine de négation qu'il croit être le fondement du salut, (2) puis il l'apporte ensuite en Allemagne où il la prêche encore avec insistance, gagnant de nombreux partisans dans des provinces mal gouvernées, ravagées par les invasions, et qui ne demandent qu'à croire à cette doctrine fataliste, et à s'abandonner entièrement au découragement, au désespoir et à toutes les déchéances morales qui en sont la suite nécessaire. (3)

Quelles que soient les divergences entre les procédés de Gottschalk et de Félix, ils s'accordent dans l'inconscience des dangers qu'ils font courir à la foi, leurs doctrines ont un élément commun, qui crée précisément le danger, et suivant l'expression de Jean Scot Érigène « réveille » les braves gens ; ils manifestent tous, les

(1) « Sed cui similem dixerimus antiphrasium Beatus, os fetidum et omni spurcitia saginatum, de cujus lateribus antina dependet : Nabuzardan principem coquorum murorum Jerusalem destructorum, id est Sacrarum Scripturarum prævaricatorem ; nisi Fausto Manichæo, qui patriarchas nundinarios asserebat.... » *Epistola Episcoporum Hispaniæ ad episcopos Galliæ, Aquitaniæ et Austriæ, in causa controversiæ de Christi adoptione*, § 16, P. L. v. 101, col. 1330.

(2) SCHROERS, *Hinkmar von Reims*, p. 97.

(3) *IBID*, p. 103.

empiètements de la raison émancipée (1) sur le domaine propre de la foi, empiètements d'autant plus redoutables qu'ils sont le fait de croyants sincères, et que, la philosophie et la foi étant confondues à cette époque, il leur est bien difficile de se rendre compte du vice même de leur méthode.

(1) Il nous semble donc légitime de voir dans ces faits le résultat de la dialectique, et de son influence sur l'exposé des enseignements religieux, et nous avons peine à comprendre qu'on fasse commencer cette influence au x^e siècle avec Gerbert, comme le fait, par exemple, M. Werner. Cf. WERNER, *Der heilige Thomas von Aquino*, vol. 1, p. 48-49, Ratisbonne, 1858.

CHAPITRE II

LE PREMIER MOMENT DES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES. (Suite.) LES DONNÉES DE LA FOI SAUVEGARDÉES PAR L'AUTORITÉ

SOMMAIRE

Les hommes d'action s'opposent à la tentative des spéculatifs au nom des exigences de la vie chrétienne. Par réaction, ils sont portés, en condamnant l'hérésie, à sacrifier entièrement la philosophie à la simplicité de la foi, et la théologie à la piété (Rôle d'Alcuin dans la controverse adoptianiste, de Raban Maur, d'Hincmar dans celle de la prédestination) ; mais une limite est assignée, de fait, à la recherche purement rationnelle.

En présence de ces conséquences imprévues et funestes de la culture rationnelle, les évêques chargés de sauvegarder les intérêts moraux et religieux de la masse ignorante des fidèles, poussèrent le cri d'alarme. Beatus et Ethérius en Espagne, à propos de l'adoptianisme, Noting en Italie, Raban Maur en Allemagne, à l'occasion de la doctrine de Gottschalk, se levèrent pour défendre la foi menacée. D'autant plus scandalisés, qu'ils avaient été les premiers (1) à recommander fortement l'étude de la dialectique, ils mirent, à repousser l'attaque de la raison trop présomptueuse, la même énergie incapable de nuances, qu'ils avaient mise à développer sa culture ; sans

(1) Voir ALCUIN dans son *De Trinitate*, ou encore la lettre suivante adressée à Charlemagne : « Fortassis Atheniensis sophista ex academica schola hujusmodi protulit quæstionem ; cum quo Platonice paulisper liceat argumentis verba conserere. Porro beatum Paulum legimus cum stoicis disputare, ut eorum eos disciplinis ab errore in viam veritatis transducatur. Nam et populus Dei, redimendus a servitute durissima, Ægyptiacis ditatus divitiis, ducem a Deo directum secutus, ex quibus in tabernaculi ædificationem plurima Deo dona obtulit. Cur non tam præclaris eruditus exemplis dialecticis. Ii quæstionario proponimus syllogismos, ut suorum sauciatu armis in catholici exercitus libens castra recurat ». *Epist. 165 ad Carolum Magnum*, P. L. v. 100, col. 436.

en repousser l'usage d'une manière absolue, ils tendirent, de fait, à la bannir du domaine de la foi, et posèrent ainsi, pour la première fois, sans, d'ailleurs, se bien rendre compte de la portée méthodique de leur démarche, la limite entre la recherche philosophique et la foi chrétienne. Aussi exclusifs que les hérétiques, mais en sens inverse, ils s'inspirent uniquement des nécessités de l'action pratique, subordonnant la théologie à la piété, et sacrifiant volontiers la culture rationnelle aux simples données de l'Évangile.

Il est extrêmement curieux de constater jusqu'à quel point l'opposition des tendances spéculative et pratique se manifeste avec une sorte de symétrie irréprochable dans les controverses théologiques que nous étudions.

A l'exégèse positive, minutieusement historique de la Bible ou des Pères, telle qu'un Félix d'Urgel ou un Gottschalk la pratiquent, s'oppose l'insouciance historique d'un Raban Maur, et même la liberté, pour nous étonnante, avec laquelle Hincmar prête sans hésiter à Augustin ses propres idées, en appelant ainsi de la lettre à l'esprit, avec un mépris de la vérité historique dont nous n'avons plus la moindre idée. (1) C'est ainsi que durant toute la querelle de la prédestination, malgré le désaveu que lui infligent, sur ce point, les défenseurs de l'orthodoxie eux-mêmes, tels que Servatus Lupus ou Prudentius de Troyes, Hincmar soutient la doctrine de la prédestination unique, qu'il fait prévaloir au synode de Quierzy (853) et se réclame obstinément de saint Augustin, bien que ses contradicteurs n'aient pas de peine à montrer qu'il s'écarte sur ce point de la doctrine de ce Père de l'Église. En réalité, comme Raban Maur, il se réclame de saint Augustin, parce qu'il est impossible de faire autrement dans un débat, qui roule tout entier sur le sens exact de la doctrine augustinienne; mais, au fond, il n'attache aucune importance à la con-

(1) HINCMAR, *De prædestinatione*, duo libri, P. L. v. 125, col. 85
S. REMIGIUS, *De condemnatione Gotteschalci*, v. 121, col. 1027.

naissance exacte de la doctrine littéraire de saint Augustin. Son inspiration à lui est tout autre, et, dès lors, il a bien plus besoin de montrer ou plutôt d'affirmer que saint Augustin est avec lui, que celui d'être vraiment le disciple de saint Augustin. (1)

Pour Hincmar, comme pour Raban Maur, ainsi que tous les représentants de cette tendance pratique dont nous cherchons à déterminer les principes, la théologie et le recours à l'autorité des Pères n'ont de raison d'être, semble-t-il, que comme des explications de la foi reçue dans l'Église au moment où ils vivent ; elles doivent s'y subordonner tout à fait au lieu de la diriger ; la règle définitive d'après laquelle on jugera toute doctrine, et toute science des Pères, c'est l'effet produit sur la piété des fidèles.

Ce que Raban Maur reproche surtout à Gottschalk, ce ne sont pas tant ses erreurs (il est facile de voir par les lettres de Raban Maur à Hincmar que sur ce terrain doctrinal l'archevêque de Mayence ne se sent pas très sûr de lui) que la présomption avec laquelle il a porté dans l'enseignement populaire, des doctrines qui paraissent aboutir nécessairement à la négation de la liberté à l'inutilité des efforts en vue du salut ; et provoquent, par suite, la licence des mœurs. On sent dans toute son attitude, que ce qui le préoccupe lui, évêque, c'est le sort des simples, à qui il faut, par dessus tout, garder la simplicité de la foi à l'abri de toutes les subtilités intellectuelles. Son dernier mot dans la controverse, au moment où il va s'en retirer (850), n'est pas un enseignement doctrinal ou tout au moins spéculatif ; il se rapporte aux dangers pratiques de la prédication de telles idées ; sa dernière recommandation à Hincmar c'est d'obliger Gottschalk à un silence absolu. (2)

Hincmar suit fidèlement ce conseil ; bien plus, il

(1) HINCMAR, *Ad reclusos et simplices*. Voir encore sa correspondance avec Raban Maur. SCHROERS, *op. cit.*

(2) RABAN, *Epistola ad Hincmarum*, P. L. v. 112, col. 1518-1530.

tiendra obstinément à la doctrine de la prédestination unique, envers et contre tous les efforts des plus orthodoxes, parce que cette thèse, qu'il a bâtie à la hâte, et qui est sans racines dans la tradition des Pères, lui paraît plus propre à sauvegarder la liberté, qui est la vérité à laquelle il tient avant tout. Il s'agit, pour lui, de ne pas jeter le peuple chrétien dans le découragement, en lui laissant croire que son salut ne dépend pas de lui, et qu'il n'est pas loisible à chacun de se sauver s'il le veut d'une volonté vraiment sincère. C'est dans cet esprit qu'il fait adopter au synode de Quierzy les quatre propositions suivantes : 1° « Il n'y a qu'une seule prédestination de Dieu ;

2° le libre arbitre de l'homme est entièrement guéri par la grâce ;

3° Dieu veut sauver tous les hommes ;

4° Le Christ a souffert pour tous les hommes. » (1)

Ainsi, la pensée de ces hommes d'action est gouvernée non par le souci de l'exactitude historique dans l'interprétation de la Bible ou des Pères ; mais par le souci de l'action pratique et de ses exigences.

C'est bien la même préoccupation qui inspire les adversaires de Félix d'Urgel dans la lutte contre les doctrines adoptianistes. S'il est un fait significatif, c'est d'abord le choix fait par Charlemagne, sur le conseil d'Alcuin, des auteurs auxquels il confie la réfutation des erreurs de Félix d'Urgel ; ce sont tous des évêques, ou des hommes de gouvernement comme Alcuin, Paulin patriarche d'Aquilée, Richbonus évêque de Trèves, et Théodulfe évêque d'Orléans. (2)

Les motifs dont ils s'inspirent sont évidemment des motifs d'action pratique, des motifs tirés de l'économie de la vie chrétienne. On ne saurait nier, par exemple, comme Harnack le remarque très justement à

(1) Synode de Quierzy. Propositions rapportées par SCHROBRS, — *op. cit.* p. 127.

(2) ALCUIN, *Epist. ad Carolum* (an. 798), P. L. v. 100, col. 276, B.

propos de Beatus (1) et d'Alcuin, que l'idée du Christ vivant dans l'Église, présent dans l'Eucharistie, n'ait eu une influence efficace sur l'idée que les « pratiques » se font de la divinité, et l'attitude qu'ils prennent vis-à-vis de Félix et d'Élipand. Les problèmes que ceux-ci peuvent soulever, par exemple, sur certains traits de l'humanité historique du Christ, tels que sa science, ne sont pas de nature à intéresser les fidèles ; ils peuvent même les scandaliser fortement. L'insistance qu'ils mettent à étudier l'homme dans le Christ, et à le séparer de Dieu, peut, sur des esprits non préparés, exercer une influence très fâcheuse, au point de vue religieux ; en atténuant ou en reléguant au second plan l'idée de la divinité du Christ, on affaiblit également l'idée de son rôle de médiateur, on lui enlève pratiquement la place qu'il doit tenir dans la piété chrétienne pour conduire les hommes à Dieu ; on en fait un saint plus rapproché de notre condition, dont les raffinés apprécieront peut-être mieux la beauté morale très humaine, mais dont les simples seront portés à ne plus adorer la divinité.

Tel est bien le point de vue qui inspire les réponses d'Alcuin ; nous pouvons, en effet, saisir sa première impression, sa première réponse, alors qu'apprenant la nouvelle de l'hérésie, sans avoir encore recouru aux textes des Pères pour justifier l'attitude qu'il prendra, il livre à Charlemagne, dans une lettre, son opinion toute spontanée sur le problème agité. Dans les lettres ou les écrits suivants, la discussion sera plus savante, mais le point de vue n'aura pas changé ; l'inspiration restera la même, il importe donc de la noter exactement.

« Ils ne craignent pas, écrit Alcuin, en parlant des adoptianistes, de nier avec une témérité impie, que le Christ né de la sainte Vierge soit vraiment Dieu, propre Fils de Dieu... » (2) Et tout de suite Alcuin établit ce

(1) HARNACK, *Dogmengeschichte*, v. 3, p. 260.

(2) ... « Christum ex Virgine sancta natum, impia temeritate Deum verum, et Filium Dei proprium negare non timent ». ALCUIN, *Epist.* 17 ad Carolum Magnum (année 793 environ), P. L. v. 100, col. 168.

que nous pourrions appeler le rôle économique du dogme de la divinité du Christ par rapport à l'ensemble de la vie chrétienne, il montre sa liaison avec le dogme de la résurrection du Christ, et de notre propre résurrection. « Cette erreur, dit-il, a envahi à tel point l'esprit de certains docteurs même croyants, qu'il leur paraît dur de confesser ou de croire que le seul Dieu c'est Jésus-Christ qui est assis à la droite du Père, et qui viendra dans la gloire de la majesté paternelle juger les vivants et les morts. » (1)

« Ils ne peuvent croire non plus, poursuit Alcuin, que la chair du Christ qui a été pour nous attachée à la croix, est passée maintenant dans un état de gloire spirituelle, contrairement à l'enseignement de l'apôtre qui dit de la transformation de notre propre corps : Un corps animal est semé, un corps spirituel renaîtra (1 Cor. 15. 44)..... Si la gloire d'un état spirituel nous est promise, selon la mesure de nos mérites, combien plus glorieuse faut-il reconnaître la glorification du corps du Christ après sa résurrection ?... Un seul vrai Dieu, un seul Fils de Dieu en deux natures, divine et humaine, Notre-Seigneur Jésus-Christ régnant avec le Père et le Saint-Esprit, tel est celui que nous confessons, et nous affirmons qu'il règne aussi, non en vertu d'une division des pouvoirs, comme s'il y avait en lui un pouvoir plus grand et un plus petit, car l'éternité n'admet ni division, ni partage en Notre-Seigneur Jésus-Christ, au dire de l'apôtre : Si nous avons connu le Christ selon la chair, maintenant nous ne le connaissons plus..... » (2)

(1) « Qui error eo usque, ut videtur, latenter quorundam etiam fidelium doctorum animis subrepsit, ut durum videatur illis confiteri vel credere Deum esse tantum Jesum Christum, qui sedet ad dexteram Patris, et in gloria paternæ majestatis venturus est judicare vivos et mortuos. » *ALCUIN*, *ibid.*

(2) ... Nec in spiritalem nunc gloriam carnem Christi Dei esse mutatam quæ pro nobis pependit in ligno, contra illud Apostoli dictum, qui de nostri corporis immutatione ait : Seminatur corpus animale, surget corpus spiritale (1 Cor. 15, 44)... Si nostris operibus secundum modum meritorum spiritalis gloriæ promittitur immutatio, quanto magis corporis Christi

Sans doute, après avoir écrit cette lettre, Alcuin étudiera les Pères, pour composer son traité contre Félix d'Urgel, et il donnera à sa pensée une forme plus rigoureuse et plus exacte ; mais le point de vue de sa réfutation restera le même, et il sera clairement avoué. Pour trancher la question de doctrine, Alcuin la ramène à une question d'attitude pratique : Doit-on oui ou non adorer le Christ, l'homme-Dieu ?

« Voici ce que je voudrais savoir de toi (il s'adresse à « Félix) : consens-tu à adorer comme Dieu Celui qui a « été crucifié, qui est mort et qui est ressuscité le troi- « sième jour ? Si tu le declares digne d'adoration, il faut « bien que, conséquent avec toi-même, tu reconnais- « ses pour Dieu Celui que tu auras adoré, à moins que tu « n'acceptes la condamnation divine, par laquelle le « Christ fit reculer le diable effrayé : Arrière, Satan, tu « adoreras le Seigneur ton Dieu et tu ne serviras que « Lui. (Marc 8. 3). Au contraire, si tu ne penses pas « qu'on doive l'adorer comme Dieu le crucifié, alors il « faut t'en prendre aux puissances angéliques, que « l'Apôtre nous montre en adoration devant ce même « crucifié assis sur le trône de la majesté paternelle, « quand il dit : En introduisant le premier-né sur la « terre, il dit : Tous les anges l'adoreront (Hébr. 1. 6).

Alcuin ajoute à ce propos la réflexion suivante de saint Jean Chrysostome : « Le Fils est supérieur aux anges, l'apôtre en a tiré la preuve de son nom. D'où tire-t-il un autre argument ? de l'adoration du Christ. » (1)

clarificatio gloriosa esse credenda est post resurrectionem ?... Unum verum Deum et unum Dei Filium in duabus naturis, divina scilicet et humana, Dominum nostrum Jesum Christum regnantem cum Patre Spiritu Sancto prædicamus, et confitemur, non divisa potestate, nec partita, quasi una sit major potestas, altera minor, quia divisionem et partitionem vera non recipit æternitas, vel divinitas, quæ est in Christo Jesu Domino nostro, Apostolo dicente : si Christum noveramus secundum carnem, sed nunc jam non novimus. . » *ibid.*

(1) *ALCUIN, Adversus Felicem*, lib. 3 : « Hoc ergo a te audire desidero, si illum qui crucifixus est, et mortuus est, et die tertio resurrexit, Deum adorare voluit (adorare velis ?) Si adorandum eum esse dicis, utique consequenter Deum esse, quem adoraveris, ut fatearis necesse est, ne te testimonium illud damnet divinum, quo diabolus territus recessit a Christo, audiens ab

Le reproche sans cesse adressé par Alcuin, (1) par Paulin d'Aquilée (2) à Félix, c'est d'introduire la division dans la personne du Christ, or il est bien clair que c'est là une attitude pratique, car la condition même d'une étude spéculative c'est la division, c'est l'analyse.

Ainsi, les hommes que dirige surtout le souci de l'éducation des fidèles, ont à cœur, avant tout, de conserver intacte, contre les empiètements de l'analyse rationnelle, la donnée dogmatique. Hincmar a maintenu, contre Gottschalk qui affirmait la prescience divine, aux dépens de la liberté, la donnée dogmatique de la liberté ; malgré les difficultés rationnelles que peut soulever le mystère de leur coexistence. De même, Alcuin et Paulin maintiennent l'unité de la personne dans le Christ, contre les hérétiques qui insistent sur la différence des natures, au point de méconnaître pratiquement la divinité du Christ de l'histoire.

Raban Maur obéit à la même tendance dans la controverse relative à l'Eucharistie ; tandis que Paschase Radbert et ses partisans insistent surtout sur l'identité entre le corps eucharistique et le corps historique du Christ, et relèguent au second plan la différence profonde qui subsiste entre ces deux états ; tandis que Ratramne, de son côté, pour bien marquer cette différence semble spiri-

eo : Vade retro, Satanas ; scriptum est : Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies (Marc, 8. 33). Si autem non adorandum Deum æstimas, qui crucifixus est, ergo culpandæ sunt angelicæ potestates, qui eumdem in throno paternæ majestatis sedentem adorare probantur, Apostolo attestante, qui ait : Cum introducit primogenitum in orbem terræ, dicit : Et adorarent eum, omnes angeli Dei (Hæbr. 1, 6)... Quia Filius melior est angelis, quod ex ipso argumentatus est (Paulus) nomine ; hic autem jàm ex alia re vult argumenta deducere. Ex quo ista ? ex adoratione videlicet. » (Saint Jean Chrysostome.) P. L. v. 101, col. 170.

(1) ALCUIN. Voir par exemple : P. L. v. 101, col. 434, B.

(2) PAULIN D'AQUILÉE. « In duobus igitur vocabulis, proprii scilicet et adoptivi, verique et nuncupativi Dei, unicum eumdemquæ Dei Filium dividere fronte imputendissima non formidat disputans audacter dissignanti de Deo corde, nihil pendens quam sit periculosum quamque terribile de Deo indigne etiam sentire, quanto magis indecenter incauta disputare locutiones ? — *Contra Felicem*, lib. 1, cap. 11, P. L. v. 99, col. 362.

tualiser la présence du Christ dans l'Eucharistie, au point de lui enlever sa réalité, Raban (1) garde avec sagesse la même importance à ces deux données de foi qui expriment précisément le mystère eucharistique ; placé au point de vue « économique » de la vie chrétienne, il maintient l'intégrité du dogme qui seul permettra aux fidèles, à la fois de croire le Christ vraiment présent pour la nourriture de leur âme, dans l'Eucharistie, et d'autre part, de ne pas se troubler l'imagination par les questions curieuses que soulève l'idée d'une identité absolue entre l'état physique et l'état eucharistique du Christ. Il admet que le corps et le sang du Sauveur sont présents en substance dans l'Eucharistie, mais non dans le même état, que durant la vie du Christ ; il s'est ainsi maintenu dans la doctrine qui, sous le nom de transsubstantiation, prévaudra de plus en plus dans les siècles suivants.

Ainsi, tout l'effort de la tendance pratique aboutit à ce résultat : enlever à la compétence de la raison pure, et à sa critique uniquement employée, les données de certains mystères ; c'est le résultat qui est consacré dans les conciles, et si les « pratiques » ne peuvent parvenir à faire cesser toute opposition, du moins arrivent-ils à réduire les hérétiques à se taire ; Félix et Gottschalk doivent renoncer à leurs idées, ou tout au moins garder un silence complet.

De fait, une limite a été imposée aux recherches de la raison ; une ligne de démarcation a été posée, entre le domaine purement rationnel et celui de la foi. Telle est bien la portée du silence imposé aux hérétiques : et tous les orthodoxes, pratiques et spéculatifs, en ont jusqu'à un certain point la conscience. Comme source de connaissance religieuse, ils opposent la tradition à la raison, sans délimiter d'ailleurs leurs rapports avec aucune rigueur.

« Du mystère de la sainte et admirable Trinité j'affirme hautement mon intention de parler dans un langage

(1) RABAN MAUR, *De corpore et sanguine Domini adversus Ralpertum.*

simple ; d'éviter les manières sophistiques de parler, de laisser là les conclusions inextricables que par la logique (isagogicas) on tire des arguments ; de parler simplement pour les simples, et clairement autant que la faiblesse humaine le permet... (En face des hérétiques) je ne veux enseigner d'autre foi que celle que les saints Pères nous ont léguée et que tous les siècles ont admise telle quelle. » (1)

Le concile de Francfort tire des hérésies espagnoles sur l'adoptianisme cette conclusion notée dans la lettre qu'il adresse aux évêques d'Espagne : « Les mystères divins doivent beaucoup plus être vénérés par la foi que scrutés par la raison », dit-il après saint Augustin. (2)

L'abbé espagnol Spera in Deo, consulté par un certain Alvarus, qui lui demande des explications susceptibles de réfuter les doctrines hérétiques sur la Trinité, répond que de telles vérités ne se démontrent pas et ne se combattent pas davantage par des raisons ; on doit les croire, non les expliquer, dit-il en citant saint Jérôme. (3)

De même, Prudentius de Troyes affirme que la simplicité de la foi ne saurait s'accommoder des subtilités de

(1) PAULIN D'AQUILÉ. « De mysterio namque sanctæ et mirabilis Trinitatis planiore me reponissem profiteor sermone dicturum sophisticos per omnia verborum phaleras devitantes, sed et isagogicas argumentorum relinquentes inextricabiles conclusiones, simpliciter propter simplicium mentes, liquidusque, ut humanæ permittit possibilitas infirmitatis : vel certe, ut ipsa de se sancta dignatur Trinitas revelare, cultiore potius sensu, quam stylo, cupio redolere, propter varios videlicet hæreticorum errores, diversasque quorundam simplicium suspensiones, non alteram componere vel docere fidem sentio, sed eam quam a sanctis Patribus traditam omnia sinceriter sæcula susceperunt. » *Concilium Forojulense sancto Paulino in causa sacrosanctæ Trinitatis et Incarnationis Verbi divini congregatum*, P. L. v. 99, col. 285, D.

(2) « Sanctus Augustinus dicit in sermone de Nativitate Christi : merito, dilectissimi, miranda est Salvatoris nostri Nativitas, non solum illa divina, de qua dictum est : In principio erat Verbum ; sed etiam illa humana, de qua idem dicit evangelista : Verbum caro factum est (Joan 1. 6, 14). Unde et propheta : generationem ejus quis enarravit ? (Isai, 53, 12). DIVINA ENIM MAGIS FIDE VENERANDA SUNT QUAM RATIONE INVESTIGANDA. » *Concilii Francofordiensis epistola synodica ad præsules Hispaniæ missa, refutatoria prioris epistolæ eorundem*, P. L. v. 101, col. 1331, B.

(3) SPERA IN DEO, P. L. v. 105, col. 961, B. C.

la dialectique; (1) mais il s'élève plus contre les abus que contre l'usage de la raison dans les matières de foi.

L'un de ceux qui semblent avoir eu le plus nettement conscience de l'hétérogénéité des deux domaines de la philosophie et de la foi, c'est Florus, diacre de Lyon, un de ceux-là mêmes qui luttèrent tout à la fois, contre la théologie par trop simpliste d'Hincmar et les subtilités de Scot Érigène. Voici ce qu'il écrit à ce sujet : « Nous ne disons pas qu'on ne puisse trouver aucune vérité dans les lettres humaines, ni que ces disciplines n'aient aucune utilité dans la recherche de la vérité ; mais nous prétendons que tout croyant doit d'abord apprendre avec grand soin la vraie foi de l'autorité des Écritures divines ; en sorte que s'il lui faut ensuite lire ou savoir quelque chose de ces lettres humaines, il en juge d'après cette autorité divine et d'après la vraie foi ; si tel enseignement ne s'écarte pas de cette règle, qu'il soit reçu sans péril, que si tel autre, au contraire, se trouve en désaccord avec elle, il soit rejeté comme un poison. Que si l'on s'imagine, sans la connaissance de la vraie foi, en dehors de l'autorité très sûre de la sainte Écriture, en dehors d'une étude approfondie de la doctrine des Pères, être capable, au moyen des seules lettres et sciences humaines, de découvrir la vérité divine, et de garder l'intégrité de la foi, sans aucun doute on se trompe ; on s'illusionne, et tandis qu'on prétend se poser comme l'inventeur de la vérité, on est en réalité le maître de l'erreur. » (2)

(1) PRUDENTIUS, P. L. v. 115, col. 1016, C. D.

(2) FLORUS, *Adversus J. Scot Erigenam* : « Quod non ideo dicimus quasi nihil in illis etiam litteris humanis inveniatur veritatis, aut illæ disciplinæ non habeant aliquam utilitatem ad indagandam veritatem ; sed quia omni fidei homini primum vigilantissime discenda est veritas fidei ex auctoritate Scripturarum Dei : ut quid postea de eisdem humanis litteris legere, aut scire necesse fuerit, totum ex illa divina auctoritate et fidei veritate dijudicetur ; ut si quid ibi ab ejus regula non discedat absque periculo recipiatur, quiquid autem ab ea dissonare inveniatur quasi mortiferum respuatur. Quisquis autem putat se absque veræ fidei cognitione, absque Scripturæ sanctæ fidei auctoritate absque paternæ doctrinæ studiossima institutione solis

Mais, quelle que soit la conscience plus ou moins nette que les orthodoxes prennent de l'hétérogénéité de la raison pure et des données de la foi, c'est là un fait acquis, grâce à l'opposition que les évêques ont soulevée contre les tendances rationnelles de l'école spéculative. Cette opposition des tendances pratique et spéculative nous semble bien être l'une des causes les plus profondes des conflits théologiques de cette époque. Il est curieux que l'on ne l'ait pas mieux fait ressortir jusqu'à présent et que les historiens les plus sérieux se soient contentés d'explications trop superficielles.

Harnack, (1) par exemple, voit surtout dans ces controverses l'opposition entre des concepts empruntés à saint Augustin et des concepts empruntés à Cyrille d'Alexandrie, comme dans la controverse au sujet de l'adoptianisme, ou la lutte entre des auteurs disciples fidèles d'Augustin, comme Gottschalk, et d'autres qui l'ignoraient, comme Hincmar.

Il est clair que ces affirmations contiennent une part de vérité; Hincmar connaît Augustin beaucoup moins bien que ses adversaires, et Alcuin, dans sa lutte contre l'adoptianisme, fait appel d'une manière très réfléchie à l'autorité de Cyrille d'Alexandrie. (2) Pourtant, les oppositions de ces deux Pères sont loin d'expliquer la controverse.

Elles ne sont pas, d'abord, aussi décisives qu'on paraît le dire. Alcuin prétend bien ne pas s'opposer, au nom de Cyrille, à l'enseignement d'Augustin; les citations de saint Augustin sont fréquentes chez lui, comme d'ailleurs chez tous les auteurs de cette période où tous

humanis litteris et disciplinis indagare posse veritatem Dei, et fidei integritatem, procul dubio seipsum illudit et decipit : et dum vult videri quasi inventor veritatis, magister erroris efficitur. » P. L. v. 119, col. 230, D 231, A.

(1) HARNACK, *Dogmengeschichte*, v. 3, p. 258.

(2) ALCUIN, *Ad Elipandum*, lib. 4, n. 5, P. L. v. 101, col. 289-290.

les camps se réclament d'Augustin ; (1) l'unanimité est parfaite sur ce point, et personne n'a conscience d'une divergence sur la haute estime où cette autorité est tenue.

L'opposition, demeurée inconsciente, est-elle aussi réelle que l'affirme Harnack ? il est permis d'en douter ; il y a peut-être une différence dans le point de vue auquel ces deux Pères se sont placés pour étudier le mystère et la personne du Christ, et il est possible que l'un ait porté davantage son attention sur le Christ historique, et l'autre sur le Christ mystique à qui s'adresse la prière des fidèles ; mais ce ne sont pas là deux points de vue exclusifs l'un de l'autre ; pour le croyant, le Christ a vécu d'abord d'une vie mortelle ; il vit actuellement et pour toujours d'une vie immortelle ; et il est loisible de l'étudier sous ces deux aspects, encore que tels détails de la vie historique du Christ aient peut-être moins d'importance pour la vie religieuse que la foi vive au Christ vivant et glorifié.

Il reste, en tout cas, à expliquer pourquoi les auteurs des controverses que nous étudions se placent plutôt à tel ou tel de ces deux points de vue, et c'est ici que les explications de Harnack nous paraissent en partie inexactes. D'après lui, la théologie grecque de Cyrille aurait triomphé de celle d'Augustin comme représentant une culture supérieure, et en raison de ce fait qu'une culture supérieure finit toujours par l'emporter. (2) Or, les faits semblent bien aller contre la thèse de Harnack, puisque, comme nous l'avons montré, ce sont les auteurs les moins savants, les moins imbus de culture scientifique, qui, pour des raisons d'ordre pratique, se sont plutôt réclamés de Cyrille, sans s'opposer d'ailleurs

(1) Il suffit de parcourir tous les petits traités théologiques relatifs à ces controverses pour s'apercevoir que ce sont les œuvres de saint Augustin qui en font surtout les frais. Voir, par exemple, AGOBARD, P. L. v. 104, col. 162, D ; — PRUDENTIUS, *De prædestinatione*, P. L., v. 115, col. 1009-1366 ; — ALGUIN, *De Trinitate*, P. L. v. 100, etc. etc.

(2) HARNACK, *Dogmengeschichte*, p. 258.

aucunement à Augustin ; tandis que ce sont les plus raffinés et les plus savants, qui, d'après Harnack lui-même, sont restés fidèles à Augustin.

En réalité ce n'est ni l'autorité d'Augustin ni celle de Cyrille qui est en question.

La divergence, nous l'avons montré, n'est pas de nature scripturaire ou patristique : le conflit a une cause plus profonde ; sous la poussée des tendances spéculative et pratique qui se heurtent, les esprits prennent conscience de la diversité qui existe entre les vérités de la foi et le travail de la raison, et touchent, en fait, le problème de leurs rapports à l'occasion des controverses théologiques, que soulève le progrès d'une culture intellectuelle, dans laquelle la philosophie et la religion ont été entièrement mêlées et confondues.

Tel est le premier moment que l'on peut distinguer dans les controverses théologiques de cette époque ; la philosophie et la religion ont été en fait, quoique peu explicitement et pas d'une manière formelle, distinguées par l'exclusion des penseurs suspects ; une nouvelle phase va s'ouvrir, durant laquelle la foi étant mise hors de conteste, les orthodoxes qui se rattachent à la tendance spéculative vont s'opposer encore aux esprits qui obéissent plutôt à des préoccupations pratiques ; leurs divergences éclateront dans les manières différentes qu'ils auront, de comprendre les principes soit des sciences rationnelles, dont ils ont l'idée à cette époque, soit de la science théologique.

CHAPITRE III

LE SECOND MOMENT DES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES EFFORTS POUR CONCILIER LA CULTURE RATIONNELLE ET L'ORTHODOXIE

SOMMAIRE

Quand le danger de l'hérésie est écarté, le conflit entre « pratiques » et « spéculatifs » éclate de nouveau au sein de l'orthodoxie. Des spéculatifs (tels que Prudentius, Fiorus, Amalaire, Remigius) reprennent les procédés de recherche des hérétiques, sans adopter leurs conclusions. Ils tendent à établir la légitimité de méthodes scientifiques indépendantes dans l'ordre purement rationnel.

Les hommes de gouvernement comme un Alcuin ou un Hincmar, placés au point de vue de la direction des fidèles, avaient eu un sens très vif des dangers que pouvaient faire courir à la foi certaines formes de la culture intellectuelle qui tendaient à s'appliquer aux questions religieuses. On peut dire que, quelque superflues et cruelles qu'aient été peut-être les rigueurs employées contre Gottschalk, ils avaient vraiment rendu service à la foi, en réduisant au silence Félix d'Urgel et le prédicateur de la double prédestination. Il n'en est pas moins vrai, qu'au moment même où ils sauvegardaient ainsi, contre la culture intellectuelle, les intérêts de l'orthodoxie, ils faisaient preuve au point de vue scientifique d'une certaine étroitesse d'esprit, d'une certaine inintelligence de leurs adversaires. Il ressort avec évidence de l'étude des textes que Gottschalk connaissait vraiment saint Augustin, et qu'Hincmar le connaissait fort peu. Il est clair qu'Alcuin, dans sa lutte contre Félix, n'a pas du tout conscience de la diversité des points de vue qui sépare ces deux antagonistes ; à Félix qui lui fait des objections tirées de la Bible, il répond par d'autres textes

tirés de l'Écriture, sans avoir l'air de soupçonner que l'Écriture, si elle n'est pas interprétée largement par une tradition vivante, conformément à son esprit plutôt qu'à sa lettre, peut offrir des difficultés réelles au théologien.

Aussi bien, dès que Gottschalk eut été réduit au silence (le phénomène que nous étudions n'a une importance réelle au IX^e siècle que dans la controverse de la prédestination) et que le scandale eut été écarté des fidèles, il se trouva toute une série de théologiens orthodoxes, qui, initiés eux-mêmes à une culture plus scientifique, comprirent tout ce qu'il y avait de légitime dans les prétentions au moins historiques de Gottschalk, et, s'opposant dès lors aux « pratiques » et à leurs vues un peu courtes, reprirent, non ses conclusions, mais sa méthode et sa science, pour tenter de les associer à l'orthodoxie. Leurs tâtonnements sont fort curieux et doivent trouver place dans notre étude, car ils font voir quelle logique, inconsciente sans doute, mais réelle, conduisait les esprits, de conséquence en conséquence, dans la solution pratique du problème des rapports de la foi avec la culture scientifique.

La condamnation des hérétiques avait abouti à faire proclamer de fait l'indépendance des données de la foi vis-à-vis des procédés rationnels, mais les hommes tels que Raban Maur ou Hinemar, uniquement préoccupés des intérêts religieux des fidèles, avaient subordonné en fait la culture scientifique à la foi, sans se rendre compte que la reconnaissance de l'indépendance de la foi par rapport à la culture scientifique, soulevait inversement le problème de l'indépendance de la culture scientifique par rapport à la foi. Si le souci de l'exactitude historique d'un Félix d'Urgel n'avait pas le droit de prévaloir sur le maintien des formules dogmatiques acquises à l'orthodoxie, on devait se demander s'il s'en suivait nécessairement que ce souci de l'exactitude historique fût condamnable en lui-même, et si l'orthodoxie interdisait de se livrer à l'étude positive des Écritures ou à l'interprétation littérale de saint Augustin.

C'était bien là la solution à laquelle s'étaient rangés de fait les adversaires de l'erreur, mais on conçoit qu'elle devait paraître inacceptable à tous les esprits très cultivés ; initiés comme Félix d'Urgel ou Gottschalk à la connaissance exacte de l'Écriture et des Pères, ils ne pouvaient souffrir que l'on fit dire à l'Écriture ou à saint Augustin, sous prétexte d'orthodoxie, ce qu'en réalité ils ne disent point, et voilà pourquoi il n'est pas téméraire de voir dans leur réaction contre les « pratiques, » après la condamnation de l'hérésie, un effort pour constituer à la science ou à la recherche rationnelle, — se présentant alors sous la forme rudimentaire d'exactitude historique dans l'étude de la tradition chrétienne, — l'indépendance de sa méthode par rapport à la théologie ; c'est tout au moins un des aspects sous lesquels on peut envisager le second moment de la controverse de la prédestination, qui met aux prises les représentants de la culture avec les représentants de l'action religieuse, au sein de l'orthodoxie.

Les défenseurs ne manquèrent point à Gottschalk dans le rang des hommes d'Église aussi pieux que savants qui avaient été spécialement amenés par le bruit de la controverse à étudier de près la doctrine de saint Augustin. Tels furent Ratramne de Corbie, saint Prudentius de Troyes, Florus de Lyon et saint Remigius de Lyon, pour ne citer que les plus résolus des adversaires qu'Hincmar rencontra sur sa route.

Ce qui les attachait à Gottschalk, c'était avant tout la connaissance approfondie qu'ils avaient comme lui des écrits des Pères et surtout de saint Augustin. Ils veulent, comme Gottschalk, et tout en différant de lui, sur les conséquences de cette attitude, s'en tenir à la doctrine d'Augustin, et ils n'ont pas assez de mépris pour ceux qui parlent de ce Père sans l'avoir étudié. Ils n'avancent rien sans indiquer qu'ils puisent leurs affirmations dans la doctrine de saint Augustin, et ils reprochent à Hincmar de ne pas la connaître ou de la dénaturer.

Dans ses deux livres sur la prédestination, dédiés à Charles-le-Chauve, Ratramne fait suivre toutes ses affirmations importantes de la référence aux écrits d'Augustin et aussi de copieuses citations. (1) Prudentius de Troyes prétend s'en tenir aux Pères et se contente en bien des endroits d'en rapporter des extraits. Dans sa lettre à Hincmar et à Pardulus, il se rattache expressément à saint Augustin, à saint Fulgence, à saint Prosper. (2) Dans le volumineux traité où il réfute point par point le traité de la prédestination de Jean Scot Érigène, ce sont les mêmes Pères avec saint Jérôme et saint Grégoire, qui sont invoqués constamment comme autorités. (3) Saint Remigius, dans son traité de *Tribus epistolis*, fait à Raban le fréquent reproche de ne pas connaître la vraie doctrine des Pères que Gottschalk connaissait et défendait ; (4) il accuse Scot Érigène d'être tellement ignorant de l'Écriture « que l'on peut juger d'après ses écrits qu'il n'en connaît pas le premier mot. » (5) Enfin il donne à son traité sur la prédestination ce titre significatif : *Libellus de tenenda immobiliter Scripturæ veritate et SS. orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda*, (6) et ce traité commence par un blâme sévère à l'adresse de ceux qui s'écartent

(1) RATRAMNE, *De prædestinatione ad Carolum regem*, P. L., v. 121, col. 62. « Inter gratiæ, inquit, (Augustinus) divinæ infusionem, et humani arbitrii voluntatem hoc interest. Arbitrium est voluntas liberæ potestatis, quæ per se sponte, vel bonâ, vel malâ appetere potest : gratia autem est divinæ misericordiæ gratuitum donum, per quod et bonæ voluntatis initium et operis promeremur effectum. »

Commentaire de Ratramne : Hæc dicens insinuat, quod liberi sit arbitrii, ut propriæ voluntatis intentionem, vel ad bona eligenda, vel ad mala reprobanda diriget, ut autem vel bonæ voluntatis exordium, vel rectæ operationis obtineat effectum, non suis viribus, verum cælestis gratiæ dono consequatur. Nam quod bonæ voluntatis introactionem habere nequeamus, nisi superni gratia largitoris, Apostolus testis est, qui ait : quid habes quod non accepisti ? » (1 Cor. 4. 7.)

(2) *Epistola ad Hincmarum et Pardulum*, P. L. v. 115, col. 971 et sq.

(3) *De prædestinatione contra Joannem Scotum*, P. L. v. 115, col. 1009-1352.

(4) S. REMIGIUS, *Liber de tribus epistolis*, P. L. v. 121.

(5) *IBID*, col. 1054-55. — « Qui sicut ex ejus scriptis verissime comperimus nec ipsa verba scripturarum adhuc habet cognita. »

(6) P. L., v. 121, col. 1083.

de l'Écriture sainte et des Pères, et les chapitres qui suivent montrent clairement qu'il s'agit d'Hincmar et de Raban Maur, et non de Gottschalk.

Le point de départ de la réflexion de ces auteurs, de leur action dans la controverse leur est donc commun avec Gottschalk et ils ne le dissimulent point ; ils sont outrés de voir qu'on ne respecte pas la doctrine augustinienne, et pour leur compte, ils l'adoptent sans la moindre hésitation. Mais d'autre part, ils connaissent de saint Augustin non seulement telles affirmations qui semblent absolument décisives et sur lesquelles Gottschalk a eu le tort d'insister exclusivement, ils en découvrent d'autres qui les corrigent partiellement. (1)

Tous ils soutiennent, comme Gottschalk, la doctrine de la double prédestination, contre Hincmar qui prétendait qu'il y a une seule prédestination, celle par laquelle les élus sont préparés au salut ; ils en arrivent ainsi, avec Gottschalk, à soutenir que le péché originel a détruit entièrement le libre arbitre de l'homme, ou, ce qui revient au même, que l'homme n'a plus le libre arbitre que pour faire le mal. « La nature de l'homme, écrit Prudentius à Scot Érigène, n'est pas la libre volonté ; l'homme n'a conservé cette libre volonté que pour le mal. » « Il n'y a point de liberté puisque celle-ci a perdu toute vigueur et toute puissance : il n'est resté à l'homme de liberté que pour le mal. » (2)

« Le libre arbitre, écrit Amulo, évêque de Lyon, a été à tel point vicié et corrompu, aveuglé et affaibli dans le genre humain par suite de sa prévarication, qu'il n'est bon qu'à pousser l'homme au mal, à la ruine de l'iniquité,

(1) Cf. TURMEL, *Le dogme du péché originel dans saint Augustin*. (Revue d'histoire et de littérature religieuses, t. 6, Paris, 1901.)

(2) Respondemus : « Naturam ejus non esse liberam voluntatem, eam tamen ad malum semper habuisse... » — « Nullam esse libertatem, si careat vigore et potestate : remansisse autem libertatem homini ad malum tantummodo. » PRUDENTIUS, *De prædestinatione contra J. Scotum*, Recapitulatio, P. L. v. 115, col. 1354-55.

et que pour cela seulement l'homme peut être libre ». (1)

Florus, diacre de cette même église de Lyon, qui soutient la lutte contre Hincmar, affirme à son tour : « L'homme n'a pas en partie gardé et en partie perdu ce bien de la liberté ; mais il a perdu aussi bien la vigueur et la puissance de la liberté que la liberté même, au point de ne pouvoir par lui-même être libre pour le vrai bien, d'où il est déchu. (2) Dans ces pages, Florus vise spécialement Jean Scot Érigène qui soutenait que l'homme par le péché originel n'a pas perdu la liberté, mais la vigueur et la puissance de la liberté.

Telles sont les affirmations que les plus savants ne craignent pas de maintenir, au nom de saint Augustin, contre les adversaires de Gottschalk. On serait tenté de se demander en quoi leur doctrine diffère de celle de cet hérétique et comment ils peuvent encore prétendre à l'orthodoxie et même, comme ils le font, au monopole de l'orthodoxie.

L'intérêt de leur attitude est précisément dans ce fait qu'après avoir maintenu, pour rester fidèles, d'après leurs conceptions, à l'enseignement de la Bible et d'Augustin, le point de vue et les principes de Gottschalk ils rejettent, d'autre part, ses conclusions pour se mettre d'accord avec « les pratiques ». Leur embarras, leurs tâtonnements nous les montrent partagés entre le désir de l'exactitude litté-

(1)... « Ita istud liberum arbitrium, in universo genere humano, illius prævaricationis merito, vitiatum et corruptum, ita obcæcatum est et infirmatum, ut sufficiat homini ad male agendum, id est ad ruinam iniquitatis, et ad hoc solum possit esse liberum... » AMULO, *Opuscul.* 1, P. L. v. 116, col. 98-100.

Comme tous les auteurs de la controverse, Amulo reproduit ici un passage de saint Augustin, lequel suppose encore l'absence d'une distinction entre l'ordre naturel et surnaturel, distinction que saint Augustin n'a pas nettement établie, n'a pas tout au moins formellement apportée comme solution de la difficulté en question contre la liberté. Cependant c'est encore à saint Augustin qu'aura recours Remigius de Lyon qui a bien aperçu la vraie solution du problème.

(2) FLORUS : « Nun enim bonum libertatis ex parte tenuit et ex parte amisit (homo) ; sed, sicut vigorem, et potestatem libertatis, ita ipsam perdidit libertatem, ut jam per se ad verum bonum, unde recedit, liber esse non possit ». P. L. v. 119, col. 136, A.

rale qui représente l'esprit scientifique de cette période, et le souci d'être d'accord avec des personnages aussi considérables que Raban Maur qui représente l'autorité orthodoxe.

Ce qui les sépare d'abord de Gottschalk, c'est qu'ils n'approuvent point que ces questions difficiles et délicates soient portées à la connaissance des fidèles. Tant que Raban Maur et Hincmar ont attaqué Gottschalk à cause de ses prédications, ils ont gardé le silence. Si sûrs qu'ils croient être de la doctrine de la destruction du libre arbitre par le péché originel, ils se rendent compte qu'elle peut être dangereuse pour la foule, et c'est là un premier point très important qui les distingue de Gottschalk. Cette différence est d'autant plus capitale qu'à cette époque de tâtonnements l'orthodoxie réside encore plus dans les intentions et l'attitude vis-à-vis de l'autorité ecclésiastique que dans l'exactitude matérielle des formules auxquelles on souscrit. On ne saurait point retrouver à travers les approximations imparfaites et successives que représentent les opuscules et les conciles de cette période, le fil de la tradition si l'on ne tenait compte de cette remarque importante. (1)

Pour le détail, ils ne prennent point tous exactement la même attitude. Les plus nombreux, comme Prudentius Ratramne, Florus, Amulo, rétablissent comme grâce la liberté qu'ils ont méconnue comme don naturel à l'homme. Pour les fidèles, auxquels ils avaient affaire, cette manière très inexpérimentée de trancher le problème n'offrait pas de bien graves inconvénients, et ils se trouvaient ainsi en accord pratique avec Hincmar et Raban Maur pour reconnaître que tous ceux dont ils avaient à faire l'éducation religieuse étaient doués de liberté, puisque c'étaient des fidèles. Sur ce point, ils se séparaient de Gottschalk qui n'avait pas craint de soutenir,

(1) Il est intéressant de noter que de telles solutions maintiennent l'absence de distinction entre l'ordre naturel et surnaturel.

par exemple, que les sacrements n'ont absolument aucune action sur l'âme des prédestinés à la damnation. (1)

Amulo croit pouvoir rejeter la doctrine qu'il attribue à Gosttschalk et d'après laquelle les prédestinés à la perdition seraient contraints au mal. Prudentius, dans son zèle à écarter cette erreur, va plus loin et prétend que non seulement Dieu ne contraint personne à faire le mal mais que, par sa grâce, il contraint à faire le bien. (2)

Mais, quelles que soient leurs divergences, le principe de la réfutation qu'ils font de Gottschalk, c'est que la liberté, par la grâce, est rendue à l'homme.

« Le libre arbitre lui-même, dira Florus, comme nous l'enseigne la foi catholique, la vraie foi, est un don de la grâce. » (3)

Amulo s'exprime ainsi : « Quiconque désire recevoir cette grâce de la liberté, pour devenir vraiment libre de vivre honnêtement et pieusement, ne doit pas compter sur ses forces, mais confier avec foi sa guérison à celui etc..... » (4)

Prudentius résume assez bien l'attitude de toute cette école en affirmant, d'une part, contre Scot Erigène, que le libre arbitre ne peut rien faire de bon par lui-même sans la grâce, et d'autre part, contre Gottschalk, que la prédestination divine ne saurait en rien imposer une

(1) Voir les erreurs de Gottschalk, rapportées par AMULO, *Opuscules*, P. L. v. 116. col. 98. Nous les avons citées p. 113, note 1.

(2) « Deum neminem impellere ad peccandum, ad bene vivendum vero multis corruptionum generibus incitare, imo compellere dicente ipso ; Faciam ut in præceptis meis ambuletis (Ezech. 11, 20.) Et item : Compelle intrare. » (Luc, 15, 23.) ; PRUDENTIUS, *De prædestinatione*. P. L. v. 115, col. 1355.

(3) « Unde et ipsum liberum arbitrium fides catholica, fides vera, inter dona gratiæ reputat. » FLORUS, P. L. v. 119, col. 145.

(4) AMULO : « Qui igitur hanc gratiam libertatis accipere desiderat, ut ad bene et pie vivendum veraciter liber fiat, non de suis viribus præsumat, sed illi fideliter sanandum corroborandumque committat, etc. » *Opuscul. 1*, P. L. v. 116, col. 100.

nécessité aux créatures. (1) Et toute cette attitude pourrait ainsi se définir : un effort plus ou moins heureux pour concilier l'exégèse littérale de saint Augustin, telle qu'elle était pratiquée par un Gottschalk, avec les exigences de la vie morale et les données du sens commun chrétien, défendues par l'école pratique.

Remigius de Lyon, qui semble avoir été le représentant le plus éclairé de cette école qui cherchait à concilier la science de Gottschalk avec l'orthodoxie, pose la question avec plus d'habileté que ses prédécesseurs. Il n'a d'ailleurs pas une doctrine originale et se réfère à d'autres textes de saint Augustin qui corrigent et expliquent ce que les premiers contiendraient de trop rigoureux.

Tout d'abord, afin de ne pas se mettre en lutte avec l'autorité très considérable de Raban Maur, il déclare être d'accord avec lui ; mais il s'empresse d'ajouter que celui-ci n'a pas compris le véritable objet du débat ni les affirmations de Gottschalk. Il ne s'agissait pas, selon lui, de prétendre que Dieu pût contraindre au mal qui que ce soit ; mais seulement de rechercher comment il prédestine au supplice éternel ceux que sa prescience lui a fait connaître comme pécheurs. (2) Raban aurait pu

(1) Respondemus : Detestari nos Pelagianos asserentes aliquid boni per liberum arbitrium fieri posse sine adjutorio gratiæ, et eos, si qui sunt (quos tamen nunquam audivimus), qui gratiam solam ita commentant, ut funditus libertatem arbitrii auferant ; sed ita liberum arbitrium viliatum et infirmatum transgressione primorum nostri generis, ut per se prorsus ad nihil boni assurgere valeat, nisi præveniatur aspirante gratia, et subsequatur auxiliante : nec minus eos qui prædestinationibus Dei necessitates (il vise sans doute Gottschalk) et vim inferri creatori somniant. Quamvis enim Deus cuncta præscierit et de omnibus creaturis secundum præscientiam suam prædestinaverit, nullum tamen eadem præscientia et prædestinatio ad aliquid impellit. » PRUDENTIUS, *De prædestinatione contra J. Scotum*. Recapitulatio totius operis, P. L. v. 115, col. 1354.

(2) S. REMIGIUS, *De tribus epistolis*, cap. 41, P. L. v. 121, col. 1055. « Tertia epistola, quæ non ad Ecclesiam nostram, sed ad quemdam amicum venerabili episcopo scripta est, assumit quantum nobis videtur, non necessariam, nec ullatenus ad rem de quo quæritur, pertinentem, disputationem. Quæritur namque in præsentî disceptatione, sicut jam frequenter et multipliciter supra diximus, non illud, utrum impios Deus et iniquos prædestinaverit ad ipsam impietatem et iniquitatem, id est, ut impii et iniqui essent, et aliud esse non possent ; quod nullus omnino moderno tempore dicere vel dixisse

répondre qu'Amulo et Prudentius avaient compris comme lui la doctrine de Gottschalk, et qu'il était par suite aisé aux esprits peu éclairés de l'interpréter dans un sens fâcheux, mais peut-être Remigius avait-il raison dans sa prétention, car il semble bien avoir vu le plus clairement les divers aspects du problème. Quoi qu'il en soit, poser ainsi la question était bien le procédé le plus habile pour concilier pratiquement les affirmations de Gottschalk avec les exigences de l'orthodoxie.

De plus, Remigius éclaire grandement le débat en introduisant des explications de la doctrine d'Augustin invoquée par Gottschalk et les spéculatifs, que ceux-ci n'avaient nullement songé à donner. (1) D'après son interprétation, le libre arbitre, en effet, au sens plein de ce mot, c'est la faculté d'aimer Dieu par dessus toute chose, de manière à mériter le ciel ; or il est clair que cette faculté a été affaiblie par le péché originel au point que nous avons besoin de la grâce de Dieu pour atteindre de nouveau une telle perfection morale. Mais, d'autre part, il reconnaît, après saint Augustin, qu'il peut y avoir des vertus humaines, et bien qu'il les tienne en petite estime, elles ne supposent pas moins la liberté comme don naturel au sens que nous donnons habituellement à ce mot, au sens que lui donnèrent Raban Maur et Hincmar de Reims, au sens pratique du langage courant qu'il importait de maintenir pour assurer un fondement à la vie

invenitur quod est utique immanis et detestabilis blasphemia, ut Deus sua prædestinatione quasi auctor sit impietatum et iniquitatum, aliquos impios et iniquos esse coegerit ; sed illud potius quæritur utrum eos quos veraciter omnino præscivit, proprio vitio impios et iniquos futuros, et in suis impietatibus atque iniquitatibus usque ad mortem perseveraturos justo judicio suo prædestinaverit æterno supplicio puniendos ; auctor vero ipsius epistolæ relicta hac secunda quæstione, quæ in præsentī apud multos versatur, contra priorem potius impiam opinionem laborat, et totum disputationis suæ sermonem ad hoc dirigit quod Deus bonus et justus nunquam alicui esse potuerit causa, vel origo, vel auctor peccati et iniquitatis quod omnes (ut dictum est) fideles fideliter et indubitanter fatentur... etc. »

(1) Cf. AMULO, *Epist. ad Gottescalcum*, P. L. v. 116, col. 84 ; — PRUDENTIUS, P. L. v. 115. col. 1354. Ils interprètent tous les deux la doctrine de Gottschalk dans le sens de la contrainte au mal imposée par la prédestination.

morale et religieuse des fidèles, et non comme un simple désir du bien ou du mal, mais comme un pouvoir réel, quoique très limité, de faire naturellement quelque bien ou quelque mal. Sans doute, on peut bien donner ce sens mitigé aux affirmations de Prudentius, de Florus, de Ratramne ; mais ils ne prennent pas soin de nous en avertir clairement, et c'est par sa clarté que Remigius marque sur eux un notable progrès. En tous cas, il ne semble pas qu'on puisse l'attribuer aux propositions de Gottschalk.

Par sa manière de poser et de résoudre le problème de la prédestination et du libre arbitre, (1) Remigius malgré son mépris mal déguisé pour l'ignorance d'Hincmar

(1) S. REMIGIUS : « Habent itaque omnes homines, etiam qui alieni sunt a Christo, liberum arbitrium ; sed tale quale isti Patres ostendunt, id est in prævericatione infirmatum, naturali possibilitate et innocentia spoliatum sine Christo nulli bono usui aptum. Habent omnes homines naturaliter mentem rationalem et intellectualem, quo possint discernere ac dijudicare cum ad rationales annos venerint inter bona et mala, inter justa et injusta. Habent etiam naturaliter insitum arbitrium voluntatis ut eodem arbitrio possint velle mala, possint velle etiam quædam bona. Sed humana affectione ad humanam societatem atque honestatem pertinentia quæ eadem humana affectione, vel propter aliqua temporalia commoda appetuntur, vel propter ipsam solummodo vitæ honestatem. Sed hujusmodi humana bona, quæ humana affectione potest velle, potest etiam nonnunquam agere humana natura, cum propter temporalia bona appetuntur, sine dubio cupiditates sunt ; cum propter solam vitæ honestatem, sine dubio inflata et elata sunt. Tamen potest ea discernere, potest etiam velle, potest etiam habere, in quantum naturali bono adjuvatur, et Dei dispositione permittitur humana natura. Talia namque bona et in cæteris videri solent hominibus et maxime in multis philosophis gentium, et in magnis viris, qui in republica præclari exstiterunt, etiam mirabiliter commendat, et laudat historia...

In talibus igitur bonis et viget et excellit humanæ voluntatis arbitrium in quantum, ut dictum est, naturali bono adjuvatur. Sed ut ipsum voluntatis arbitrium divina affectione divina bona amet, intelligat, recipiat, exerceat, et perseveranter teneat, non propter aliqua temporalia commoda, sed propter præmia æterna ; nec propter solam vitæ æternæ beatitudinem : et hæc (inquam) arbitrium voluntatis humanæ possit velle, possit agnoscere, possit accipere, possit habere, nullatenus valet nisi divinæ inspirationis gratia incitetur, illuminetur et adjuvetur, ac velut ex mortuis ad vitam resuscitetur ; quia et revera illa humana vita humana affectione acta, hominibus videri potest quasi vita, sed Deo mortua est... etc. *De tenenda scripturæ veritate*, cap. 11, P. L. v. 121, col. 1112, 13, 14. Remigius n'est pas l'inventeur de ces distinctions ; il les a retrouvées dans saint Augustin, que la controverse l'a forcé à étudier de plus près.

et de Raban Maur, se rapproche beaucoup de leurs propositions et trouve ainsi moyen de faire rentrer la connaissance scientifique et l'exégèse compétente d'Augustin dans le courant de l'orthodoxie.

Pourtant si les pratiques et les spéculatifs arrivèrent ainsi à s'accorder tant bien que mal sur les conclusions théologiques qui s'imposaient le plus à « l'économie ecclésiastique », les divergences subsistèrent nombreuses.

Et ce n'étaient pas seulement des différences dans le degré de leur culture, des divergences dans la formation de leur esprit scientifique, telles que nous venons de les montrer ; la diversité des points de vue auxquels ils se plaçaient pour envisager les mêmes problèmes les amenait à concevoir de manières très différentes la théologie et la méthode théologique.

Nous avons fait la part de l'esprit scientifique, rationnel, ou historique, dans l'opposition des spéculatifs aux pratiques, et nous croyons avoir montré qu'il y avait là une cause réelle de conflit, il faut maintenant envisager cette même opposition sous son aspect théologique. afin de bien apercevoir les diverses causes, qui se mêlent d'une manière complexe, de ce même fait historique.

CHAPITRE IV

LE TROISIÈME MOMENT DES CONTROVERSES LES PRINCIPES DE LA THÉOLOGIE

SOMMAIRE

Puisque la règle de la foi n'est pas la raison purement philosophique, quel sera le rôle de l'autorité en théologie ? Les spéculatifs (Prudentius, Florus) font consister l'orthodoxie dans une fidélité littérale aux formules de la Bible et des Pères. Les pratiques (Hincmar) font appel à l'autorité théologique, actuellement vivante, pour interpréter les témoignages traditionnels de la foi.

L'attitude des défenseurs orthodoxes de Gottschalk s'explique en partie, nous l'avons montré, par l'attachement à la culture qu'ils avaient acquise, par le souci de respecter la vérité historique et de maintenir contre Hincmar et Raban le sens exact de l'Écriture et des Pères ; c'est dans cette fidélité que s'est réfugié l'esprit scientifique au ix^e siècle. Pourtant s'il y avait eu, de la part de ces hommes, habitués à déchiffrer et à copier les manuscrits des anciens, pour qui l'exactitude de copiste était une vertu, une préoccupation de vérité historique dans leur attachement littéral à l'Écriture ou à saint Augustin, on se méprendrait gravement si on n'y voulait voir que cette préoccupation ; ils furent surtout des représentants de l'esprit traditionnel, des théologiens soucieux de conserver dans son intégrité le dépôt de la foi reçu de la tradition des Pères, et c'est à ce point de vue (1) qu'il

(1) Cette question des principes de la théologie rentre nécessairement dans notre sujet relatif aux rapports de la foi et de la philosophie ; car si la théologie emprunte son objet à la révélation, elle se sert de concepts humains pour l'exprimer. Quel est le rôle de l'autorité dans l'usage des concepts empruntés à la philosophie ? Quelle est la valeur de ces concepts par rapport à la réalité qu'ils expriment ? autant de questions, susceptibles d'une étude et d'une solution scientifiques, rationnelles, et dont l'histoire de la philosophie ne peut négliger l'examen.

convient maintenant d'étudier leur conflit avec les pratiques.

La divergence s'accuse surtout dans la manière d'entendre la fidélité à la tradition. Non pas que Raban Maur ou Hincmar prétendent différer sur ce point de leurs adversaires, ni même qu'ils en aient bien nettement conscience ; mais qu'ils le sachent ou non, ils diffèrent en réalité, et pour l'historien c'est là le point important à mettre en lumière.

Pour les spéculatifs dont nous avons parlé dans le précédent chapitre, Prudentius, Florus, Remigius, comme pour la plupart des théologiens du ix^e siècle, l'orthodoxie consiste tout entière dans la fidélité scrupuleuse à la tradition des Pères et à l'Écriture sainte. Le rôle des théologiens qui viennent dans la suite du temps se borne à répéter, à enregistrer ce qu'ont dit les Pères sans y rien changer ni pour le fond ni pour la forme. Les textes précédemment cités prouvent surabondamment ce souci de la fidélité ; il n'est pas moins aisé d'établir qu'il constitue à leurs yeux l'attachement à l'orthodoxie.

« Nous avons fait appel aux témoignages des saints, dit Ratramne, suivant lesquels les méchants sont prédestinés à la mort. Aussi quiconque refuse d'admettre la prédestination des méchants, se met en contradiction non avec nous, mais avec ces saints dont nous suivons l'autorité. Qu'on ne nous reproche pas de suivre l'autorité des saints. Si ce qu'ils ont dit est catholique, et conforme à l'orthodoxie, on doit aussi nous juger fidèles à la vraie foi, puisque nous disons et soutenons précisément ce qu'ils ont dit et soutenu ; c'est leur enseignement qui est le rempart de la foi de l'Église ; pour nous qui sommes dans le sein de l'Église, nous nous pénétrons de leurs enseignements, et nous n'avons pas la présomption d'avoir d'autres doctrines que celle qu'ils nous ont enseignée, de suivre un autre chemin que celui qu'ils nous indiquent, de dire autre chose que ce qu'ils disent. » (1)

(1) RATHAMNE : « Et quia superius ostendimus sanctorum dicta, quibus mali prædestinati dicuntur ad pœnas, quisquis prædestinationem malorum abnegat,

« Un fléau terrible s'est mis à sévir », dit Remigius, « on méprise les véritables paroles des saintes Écritures ; on foule aux pieds l'autorité des bienheureux Pères orthodoxes qui sont la force et la gloire de l'Église de Dieu ; il se trouve des présomptueux qui ont une confiance assez téméraire dans leur propre sens, même dans des matières qui touchent surtout à la foi, pour enseigner ouvertement des doctrines contraires à la vérité divine, pour les imposer aux autres dans leurs décisions, et les enregistrer.... » (1) C'est au début de son traité *De tenenda immobiliter Scripturæ veritate et SS. orthodoxorum Patrum auctoritate fideliter sectanda* que Remigius de Lyon écrit ces paroles qui visent l'enseignement d'Hinemar et celui de Raban Maur, et sur cette manière d'entendre la fidélité à la tradition il ne diffère pas de Gottschalk, ni de Félix d'Urgel et d'Élipand de Tolède qui ne pensaient pas faire autre chose que maintenir la véritable tradition de saint Augustin. (2)

Cette « immobilité » dans le respect de la tradition, pour employer le mot même dont se sert Remigius de Lyon dans le titre de son traité sur la fidélité à l'Écriture, la plupart des théologiens de cette époque ne l'ont pas appliquée seulement aux problèmes spécula-

non nobis, sed illis quorum sequimur auctoritatem contradicit. Ne nos in culpam ideo trahamus, si sanctorum auctoritatem sequimur. Si enim quod illi dicunt catholicum est, nec repugnans rectæ fidei : nos quoque non a catholicæ fidei rectitudine discrepare judicemur, si hoc dicamus et sentiamus, quod illi dixerunt et senserunt ; illorum enim doctrina fides ecclesiastica munitur ; et nos, qui intra sinum Ecclesiæ continemur, de illorum institutione imbuimur, nec aliud sentire præsumimus, nisi quod illi nos instituerunt, nec alio ire, nisi quod ducunt, nec dicere aliud nisi quod illi dicunt. *De prædestinatione Dei ad Carolum regem*, P. L. v. 121, col. 80.

(1) S. REMIGIUS : « Exortum est magis dolendum ac lugendum malum, ut videlicet, contempta veritate Scripturarum sacrarum, calcata auctoritate beatissimorum atque orthodoxorum Patrum, per quos Ecclesia Dei ædificatur et illustratur, præsumant aliqui etiam de rebus præcipue ad fidem pertinentibus ex proprii sensus temeraria præsumptione, quæ apertissime contraria sunt divinæ veritati et ipsi docere, et aliis tenenda statuere atque conscribere... » *De tenenda immobiliter Scripturæ veritate*, P. L. v. 121, col. 1083-84.

(2) Voir troisième partie, chap. 1, les textes de Félix d'Urgel à ce sujet, notamment page 106.

tifs et dogmatiques, ils l'ont transportée dans le domaine de la discipline ; au reste ils ne distinguent pas aussi clairement que nous ces divers domaines où peut s'exercer l'autorité ecclésiastique. C'est ainsi qu'Alcuin, par exemple, s'indigne à la pensée que l'on pourrait changer quelque chose aux cérémonies du Baptême ; il considère la triple immersion que l'on pratiquait de son temps comme essentielle, et regarde comme une innovation hérétique la coutume d'une seule immersion. (1) On pourrait aisément multiplier les exemples de cette immobilité dans la conservation de tradition, mais la controverse relative aux images qui appartient à la même période en fournit une illustration des plus éclatantes. Charlemagne et le concile de Francfort commencent par protester contre le culte des images qu'ils considèrent comme une innovation dangereuse ; ce n'est qu'après bien des explications, bien des distinctions théologiques, bien des restrictions qu'ils acceptent sur ce point les décisions du pape après avoir commencé par les rejeter. Il se trouve même parmi les esprits les plus cultivés de ce temps, deux évêques, Agobard de Lyon et Claudius de Turin, (2) pour s'opposer purement et simplement, sans restriction, au nom de la tradition et de l'Écriture sainte, au culte des images ; mais cette résistance sur cette question disciplinaire pouvait peut-être s'expliquer par des raisons particulières et n'a pas, au point de vue de l'histoire des doctrines, le même intérêt que la position d'un Prudentius ou d'un Florus dans la controverse de la prédestination.

Elle est en tout cas une manifestation de cet esprit d'attachement rigide à l'antiquité que nous avons cherchée à mettre en lumière.

A l'encontre de cette dépendance exclusive à l'égard des Pères et de la sainte Écriture, une autre manière

(1) ALCUIN, *Epist. 99 ad Fratres Lugdunenses* ; — *Epist. 123 ad Paulinum Patriarcham*, P. L. v. 100, col. 287-294 et col. 342.

(2) JONAS, *De cultu imaginum adversus Claudium Taurinensem apologia*, P. L. v. 106 ; — *Dungalii responsio contra perversas Claud. Taur. episcopi sententias*, P. L. v. 105.

d'entendre la tradition se faisait jour chez les hommes d'action, et chez plusieurs d'entre eux, comme chez Alcuin, s'accordait tant bien que mal avec la vieille tendance à l'immobilité simplement littérale en matière de tradition. Beatus, Alcuin, Paulin, dans la question de l'adoptianisme, Jonas et Dungal, dans la question du culte des images, Hincmar et Raban Maur, dans la question de la prédestination, en sont les représentants.

Pour eux, la lettre morte de l'Écriture et des Pères conservée *immobiliter* n'est pas la vraie règle de la foi et de la discipline catholique, ou plutôt elle ne l'est pas toute seule ; elle a besoin d'être exploitée, utilisée, vivifiée par l'autorité actuellement vivante dans l'Église ; avec l'assistance du même Esprit qui a toujours inspiré les auteurs de l'Écriture et préservé les Pères de l'erreur. Tous ces hommes d'Église, chargés d'instruire les fidèles et de leur dispenser les sacrements, se sentent obligés à distribuer à ces fidèles une nourriture spirituelle appropriée à leurs besoins, et en accord avec l'état de leur culture intellectuelle. C'est ce qui explique que leur fidélité à l'Évangile et à saint Augustin tend inconsciemment à s'affranchir d'une aveugle servilité ; ils croient que l'esprit de l'Évangile, celui d'Augustin, est encore vivant dans l'Église et sans le savoir, ils s'efforcent d'adapter à nouveau, (1) au nom de cet Esprit, la lettre même de l'Évangile et de saint Augustin aux circonstances présentes. (2)

(1) Lorsque nous parlons, dans les pages qui suivent, d'adaptation de la vérité religieuse aux besoins d'une époque, à peine est-il besoin de faire remarquer que nous n'entendons point par là un changement substantiel, une altération de la vérité religieuse, mais seulement une explication, qui amène un développement de la doctrine, par la précision donnée à certains points restés jusque-là plus obscurs, ou plus simplement encore, une traduction de la même vérité en termes plus saisissables dans tel milieu intellectuel.

(2) Cette affirmation n'est de notre part qu'une interprétation historique. Puisque les hommes d'action dont nous parlons ont agi par instinct, et n'ont pas cherché à justifier théoriquement leur attitude, on ne s'étonnera pas que nous ne renvoyions pas le lecteur à des textes nouveaux, la connaissance des faits précédemment invoqués suffit pour apprécier notre interprétation.

Que Félix d'Urgel, en insistant sur l'humanité du Christ, fût plus fidèle que Beatus ou Alcuin à la lettre des doctrines d'Augustin, cela leur importait au fond très peu : ce qu'ils sentaient, c'est que la piété des fidèles espagnols du ^{viii}^e siècle était beaucoup moins éclairée et savante que celle d'Augustin ou de ses lecteurs, et que ces enseignements d'Augustin, détachés de leur cadre naturel, et brusquement jetés dans un milieu intellectuel historique de beaucoup inférieur à celui où Augustin avait vécu, devaient être nécessairement mal interprétés et aboutir à une telle diminution de la divinité du Christ que le culte pratique du Christ, qui forme le fond de la religion chrétienne, en serait fortement ébranlé, au grand dommage des âmes, dont ils avaient la charge ; c'est en obéissant au sentiment de ce danger qu'ils condamnèrent Félix et le forcèrent à se rétracter ; en agissant ainsi, ils prétendaient bien être plus fidèles que leurs adversaires à l'esprit de saint Augustin sinon à sa lettre.

De même Jonas et Dungal savaient, tout aussi bien que Agobard et Claudius de Turin, que le culte des images était complètement interdit par l'ancien Testament ; mais ils se rendaient compte que ce culte, qui avait pu être dangereux pour les Juifs, n'offrait plus les mêmes inconvénients, et invoquant en toute liberté le pouvoir d'adaptation dont l'Église a usé à toutes les périodes de son histoire, ils reconnaissaient d'instinct à l'autorité vivante de l'Église du ^{viii}^e ou du ^{ix}^e siècle le droit de reviser une législation même religieuse, devenue inutile. Ils ne croyaient pas être infidèles à l'esprit de la Bible en allant précisément contre certaines de ses prescriptions littérales.

Hincmar et Raban Maur se rendaient compte que les raffinements théologiques d'un Gottschalk aboutissaient dans l'esprit du peuple à la négation de la liberté et à toutes les conséquences ruineuses pour la morale qui en découlaient nécessairement. Peu leur importait que Gottschalk se réclamât des paroles d'Augustin. Saint Augustin ayant affaire aux Pélagiens avait insisté sur la

nécessité de la grâce pour le salut, au point de diminuer et presque de méconnaître au premier abord le pouvoir naturel que l'homme garde de pratiquer une certaine honnêteté ; pourtant il ne l'avait pas nié. Se trouvant en face d'un peuple que le pélagianisme ne troublait plus, Hincmar et Raban sentaient qu'il n'était plus légitime de lui redonner tels quels des enseignements d'Augustin qui ne lui étaient pas destinés ; bien plus, qu'il y avait un grand danger à porter devant ce public peu éclairé des théories théologiques auxquelles il était incapable de donner avec justesse leur véritable portée et leur sens exact, et, dès lors, placés au point de vue du bon sens chrétien, ils affirmaient la liberté avec énergie, nonobstant les textes d'Augustin qui pouvaient soulever contre elles des difficultés, sentant bien qu'ils étaient, en cela, plus fidèles à la vraie tradition catholique, et à la méthode d'Augustin, combattant les erreurs de son temps et les ennemis actuels de la foi et de la morale chrétiennes, — que ceux-là mêmes qui, comme Gottschalk, se réclamaient d'Augustin pour en faire non un esprit vivifiant, mais une lettre qui tue.

Harnack a très bien vu cette influence de « l'économie ecclésiastique » c'est-à-dire des besoins de la vie chrétienne de l'époque sur l'enseignement ecclésiastique des Beatus, des Alcuin, (1) des Hincmar. (2) Ce n'est pas ici le lieu de décider quelle était celle de ces deux conceptions opposées de la tradition, qui était la plus conforme à l'esprit et à la pratique du catholicisme ;

(1) « So hängt die christologische Controverse mit den magischen Vorstellungen von Abenmahl als dem Centrum der Kirchlichen Lehre und Praxis eng zusammen. » HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. 3, p. 260.

(2) « Raban, Hincmar und die Synode Karl's stehen auf dem Boden der Kirchlichen Empirie und suchen sich — weil sie es müssen — mit Augustin abzufinden, dabei mehr zugebend, als ihnen lieb sein konnte ; Remigius, Prudentius und die Synode Lothar's stehen auf dem Boden des Augustinismus und wollen doch die Kirchliche Empirie nicht aufgeben. Dort und hier aber durfte in Niemandem ein Zweifel auftauchen, ob diese Empirie und der Augustinismus sich decken » HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. 3, p. 268.

nous faisons œuvre d'historien et devons nous contenter de signaler nettement cette divergence profonde. Tandis que les spéculatifs, soucieux d'érudition et de philosophie, s'en tenaient au culte exclusif et jaloux des formules de l'Écriture et des Pères, les pratiques, les apôtres, soucieux de l'édification des fidèles dont ils avaient la charge, pratiquaient en toute liberté l'adaptation des données de la tradition passée, par l'autorité théologique de leur temps, aux nécessités de l'heure où ils vivaient.

Il est sans doute permis de regretter que les représentants de l'autorité, tels qu'Hincmar ou Raban Maur, absorbés dans leurs préoccupations avant tout pratiques, n'aient pas compris la légitimité historique et scientifique et l'intérêt dogmatique de connaître la véritable pensée des Pères sur tel ou tel point du dogme pour maintenir l'intégrité de la doctrine ; mais au point de vue du développement historique de la théologie catholique, on peut se demander si ce ne sont pas eux qui sont restés dans la vraie tradition ecclésiastique de l'évangélisation des fidèles. En adaptant saint Augustin à l'état d'esprit des barbares du ix^e siècle, pour empêcher des confusions regrettables, en insistant sur un point de sa doctrine, que lui-même avait relégué au second plan, ils n'ont pas fait autre chose que ce que saint Augustin lui-même, se trouvant face à face avec les pélagiens, avait fait relativement aux données du dogme du péché originel. Les vérités religieuses ont des aspects multiples et variés, et il arrive tous les jours, que, s'adressant à des catégories de fidèles, dont les préoccupations, les besoins religieux, le niveau intellectuel sont très différents, on insiste ici sur tel point que l'on laisse dans l'ombre devant un autre auditoire. La théologie, en traversant des civilisations et des milieux historiques très divers, a dû faire ce que fait un prédicateur avisé, qui se garde bien de prêcher de la même façon la même vérité à des auditoires différents. Par le seul fait du temps écoulé, des conditions historiques modifiées, le niveau des concepts courants qui dirigent l'action humaine s'élève

ou s'abaisse, et c'est à ce niveau qu'il faut adapter les conceptions théologiques, si l'on veut maintenir la direction que la pensée dogmatique doit imprimer à la vie religieuse de la masse des fidèles. Au reste, rien ne prouve mieux la nécessité d'une autorité religieuse enseignante que la contrainte, sous l'empire des circonstances, imposée à la vérité évangélique, qui est pourtant toujours la même, de s'adapter à des milieux historiques absolument différents. Ce travail théologique met en lumière des vues nouvelles, des aspects inaperçus de l'idée primitive lesquels s'affirment, selon que les circonstances le réclament, mais deviendraient précisément funestes pour la perpétuité de la doctrine, comme en font foi les hérésies, s'il n'existait pas une autorité infaillible, chargée de discipliner ce travail d'adaptation opéré sur le dogme, et d'écarter toute corruption de l'idée primitive fournie par la foi.

Tel fut bien l'esprit qui inspira l'attitude théologique de tous ceux que nous avons appelés les « pratiques » et sur qui, suivant l'expression d'Harnack, ont influé les préoccupations de « l'économie ecclésiastique. »

Mais nous n'entendons nullement prétendre qu'ils eurent une conscience explicite de cette attitude; la manière même dont ils traitèrent Scot Érigène qui essayait de leur en fournir une justification rationnelle, nous fera voir qu'ils ne se rendaient pas à eux-mêmes un compte scientifique et ils ne nous ont pas laissé — il faut le confesser très clairement — de déclarations, où nous pourrions appuyer les vues que nous venons d'exposer, mais il n'en est pas moins vrai qu'en fait tout s'est passé comme s'ils avaient agi en vertu de cette conception, et voilà pourquoi nous avons le droit de les regarder comme ses représentants durant la période que nous étudions; d'autant que l'Église, dans son développement, a toujours commencé par vivre et par agir, avant de justifier théoriquement son attitude. A l'époque même qui nous occupe nous en avons un exemple frappant. Charlemagne est

intervenir constamment dans des affaires proprement ecclésiastiques sans que personne songeât à s'en scandaliser ; ce n'est que lorsque ses successeurs, animés d'un esprit moins chrétien, eurent une action nuisible à l'Église que les hommes d'Église, comme Hincmar, songèrent à délimiter nettement la frontière des deux pouvoirs civil et ecclésiastique. (1)

Toutefois, ces hommes de gouvernement, sans avoir pris eux-mêmes une conscience explicite de leur attitude, ont bien eu néanmoins cette attitude, ils ont conçu la tradition et la doctrine comme vivantes.

(1) HINCMAR, *Epistola de ordine Palatii*, publiée par Maurice Prou, Paris, 1884.

CHAPITRE V

LE TROISIÈME MOMENT DES CONTROVERSES. LES PRINCIPES DE LA THÉOLOGIE. (*Suite*). — COMMENT JEAN SCOT ÉRIGÈNE CHERCHAIT À RÉSOUDRE LES CONTROVERSES

SOMMAIRE

La même divergence se manifeste dans la détermination de la valeur des formules rationnelles, comme expression des vérités de la foi, en théologie. Scot Érigène en cherchant à résoudre les controverses théologiques par la « théologie négative » s'opposait, tout autant qu'Hincmar, au dogmatisme intellectualiste de Prudentius et de Florus.

L'attachement exclusif aux formules de saint Augustin et de la Bible, comme aux seules expressions possibles de la vérité, n'était pas sans relations avec cette confiance dans les procédés et dans les conclusions rationnelles, que nous avons constatée d'abord, dans toute sa naïveté, chez un Frédégise, et qui fut plus tard la source des controverses ; l'un et l'autre procédaient d'un dogmatisme intellectuel à la fois un peu naïf et très rigide, et qui consistait à confondre la vérité avec les formules qui l'expriment, et à prêter à celles-ci une inflexibilité que leur exactitude même ne saurait supposer.

C'est contre cette immobilité théologique provenant d'une inflexibilité philosophique, que venait se heurter l'esprit politique ou tout au moins très pratique d'un Hincmar. Préparé par la conduite des hommes et le sens des réalités, à sentir très vivement le caractère nécessairement relatif d'une solution particulière, donnée dans le passé, à un problème aussi vaste et complexe que celui de la liberté, il ne pouvait admettre au nom du bon sens chrétien, des exigences de la vie chrétienne, que l'on fit appel aux Pères de l'Église pour aboutir à la négation de la liberté. Mais, si légitime que fût, et qu'il sentit, cette

position pratique de la question, elle exigeait pourtant une justification théorique, surtout avec des esprits aussi rigoureux que ceux de ses adversaires, et il se sentait incapable de la fournir. Aussi fit-il appel au plus grand philosophe de l'époque, au maître illustre de la cour de Charles-le-Chauve, à Jean Scot Érigène.

On pourrait croire qu'Hinemar avait été mal inspiré (1) en confiant la défense de sa cause à Jean Scot, et cela est vrai si l'on considère l'issue de cette intervention et le peu de succès qu'elle obtint ; il n'en pas moins vrai qu'Hinemar ne s'était pas trompé en demandant à Scot Érigène une justification philosophique de sa ligne de conduite, car Scot Érigène — quoique pour des motifs d'un ordre plus spéculatif — se trouvait autant que lui l'adversaire de cet intellectualisme rigide que représentaient Prudentius de Troyes et Florus de Lyon. En faisant appel à Scot Érigène, il obéissait peut-être à des motifs politiques, mais il faisait preuve en tout cas d'un sens très éveillé des hommes et des doctrines.

Scot Érigène apporta, en effet, à la solution du problème de la prédestination, avec un orgueil peut-être méprisant pour ses adversaires, et un certain abus de la sophistique, une merveilleuse souplesse d'esprit. Avec un sentiment très profond du caractère incompréhensible des mystères, que lui donnait la connaissance approfondie du mysticisme du pseudo-Aréopagite, (2) dont il avait

(1) C'est le jugement que portent la plupart des historiens de cette controverse.

(2) Jean Scot Érigène cite très souvent dans son *De divisione naturæ* les livres de l'Aréopagite qu'il traduit à savoir : *De cœlesti hierarchia*, *De Ecclesiastica hierarchia*, *De divinis nominibus*, *De mystica theologia*. — En outre il donne des commentaires de ses livres : *Expositiones super hierarchiam cœlestem S. Dionysii*, *super hierarchiam ecclesiasticam*, *Glossa in mysticam theologiam*, S. D. — Anastase, bibliothécaire de l'Église de Rome, écrivit à Charles-le-Chauve une lettre très élogieuse sur la traduction de l'Aréopagite par J. Scot (lettre citée par HUBER, *Johannes Scotus Erigena*, Munich, 1861, p. 54.)

J. Scot traduisit aussi les *Ambigua* du moine Maximus de Constantinople, et fit de larges emprunts à ses commentaires sur Grégoire le théologien. (Voir *De divisione naturæ*, lib. 1, cap. 9, 10, P. L. v. 122, col. 449 et suiv.)

traduit les œuvres, et du néoplatonisme, il chercha le principe de solution de la controverse dans la théologie négative des néoplatoniciens. Il pensait résoudre les difficultés dans lesquelles on se débattait en affirmant la relativité irrémédiable, et le caractère forcément inadéquat de toutes les formules dans lesquelles l'esprit humain essaie de loger l'infini des réalités divines.

A tous ces esprits confiants aveuglément dans leurs formules, Scot Érigène venait dire, avec les néoplatoniciens, que tous les vocables que nous employons en parlant de Dieu n'ont forcément qu'une valeur métaphorique. Il n'y a pour Dieu ni passé, ni avenir, ce n'est donc que par analogie qu'on peut parler de prescience et de prédestination ; nous sommes bien forcés de parler de Dieu par comparaison avec les choses temporelles. (1)

Si donc le langage humain est obligé de parler de prescience et ensuite de prédestination, ce ne sont pourtant pas deux actions distinctes dans la réalité de Dieu, et finalement la prédestination c'est Dieu même. Nous ne devons pas être les dupes de ces expressions forcément relatives à notre intelligence, et nous embarrasser, au nom des conséquences déduites par la pure logique, dans des questions qui ne sont pour Scot Érigène que des problèmes de mots, et ne viennent que de notre impuissance à exprimer la réalité de Dieu.

Cette attitude philosophique n'était pas chez J. Scot Érigène — et cette circonstance en augmentait la valeur — une trouvaille fortuite, un expédient découvert par hasard, elle constituait une des parties essentielles de sa philosophie théologique empruntée à l'Aréopagite et au néoplatonisme. Scot l'expose longuement dans son grand ouvrage *De divisione naturæ*. Au reste, il est revenu souvent sur la conception qu'il se faisait du rôle de la raison dans l'expression des vérités religieuses. Il dis-

(1) *De divina prædestinatione*, P. L. v. 122, col. 355-440, cap. 9, col. 390.

tingue deux moments dans la pensée théologique : la théologie négative et la théologie affirmative. (1)

La théologie négative a pour but d'empêcher l'esprit fini de faire descendre Dieu des hauteurs inaccessibles où il se trouve, en croyant le comprendre trop aisément, et en essayant de le définir, elle montre qu'il est absolument inexprimable, ineffable. Quand nous parlons à son sujet de bonté, de vérité, d'essence, ce ne sont là, selon la philosophie néoplatonicienne adoptée par Scot, que des *métaphores* empruntées au monde des choses finies, mais qui n'égalent absolument pas leur objet. Dieu n'est pas la bonté, ni la science, ni l'éternité, car toutes ces idées impliquent des limitations qui ne se retrouvent pas en Dieu ; il est plus que la bonté, plus que la sagesse, plus que l'éternité, il est le Dieu sans nom dont parle l'Aréopagite. (2)

Aussi bien aucune des catégories d'Aristote ne saurait être appliquée à Dieu, il les dépasse toutes infiniment et comme l'a dit saint Augustin dans son *Traité de la Trinité*, sur le terrain de la théologie toutes les catégories s'évanouissent ; parler d'unité et de trinité en Dieu, c'est encore une manière humaine de comprendre la divinité. « Tout ce que l'on peut dire ou penser de la trinité, de la bonté infiniment simple, sont des traces, des fantômes de vérité, mais non la vérité, qui dépasse toute théorie non seulement de la créature rationnelle, mais même de la culture intellectuelle. L'unité et la trinité ne sont pas dans la *réalité* divine, telles qu'une créature peut se les représenter ou les comprendre, telles que peut les représenter une vision imaginative si lumineuse, si vraisemblable qu'elle soit. Toutes ces notions sont trompeuses, si on en fait le terme de sa contemplation. » (3)

(1) *De divisione naturæ*, lib. 1, cap. 14, P. L. v. 122, col. 461-463.

(2) *De divisione naturæ*, lib. 1, cap. 15-16, *ibid.* col. 464-466.

(3) « Nam quæcumque de simplicissimæ bonitatis Trinitate dicuntur, seu cogitantur, seu intelliguntur, vestigia quædam sunt atque Theophaniæ veritatis, non autem ipsa veritas, quæ superat omnem theoriam non solum

Mais d'autre part, la théologie affirmative a pour fonction d'empêcher que l'idée de ce Dieu inaccessible ne demeure trop éloignée de la pensée humaine ; il est indispensable à l'intelligence humaine, pour alimenter la vie religieuse, de penser et d'affirmer certaines choses sur Dieu ; et ces affirmations de la pensée humaine sur Dieu sont légitimes puisque ce même Dieu caché, invisible et incompréhensible est la cause de tout ce qui existe et peut être étudié dans ses effets, puisqu'il aime à être cherché, à être trouvé et qu'il se révèle dans la création et aussi dans les saintes Écritures et dans l'enseignement de l'Église. (1)

Aussi la théologie affirmative accepte-t-elle, en parlant de Dieu, tous les termes consacrés par l'Écriture ; elle affirme de Dieu qu'il est l'éternité, la science, la vérité, la bonté, puisque Dieu lui-même a voulu par ces termes appropriés à notre ignorance, et employés dans l'Écriture, nous fournir une nourriture intellectuelle qui nous permît d'entretenir notre vie religieuse, d'entrer en relations avec Dieu, et de nous élever au moyen de ces termes imparfaits à ce commerce de l'âme avec la Divinité qui constitue la religion. Ainsi la légitimité du langage de l'Écriture, des formules rationnelles appliquées au mystère, en un mot de la théologie, est fondée non sur la prétention à égaler par les formules la réalité divine, mais sur les exigences de la vie religieuse, sur leur rôle économique dans la vie chrétienne, rôle permis et justifié par la révélation de Dieu lui-même. (2) « Mais quoique la Divinité soit plus que l'unité, plus que la trinité, nous avons pourtant le droit de parler d'elle, de penser à elle, de la comprendre dans la mesure où cela

rationalis verum etiam intellectualis creaturæ. Neque enim talis unitas est seu trinitas, qualis ab ulla creatura potest excogitari seu intelligi, seu aliqua phantasia, quamvis lucidissima et verisimillima formari. Hæc enim omnia fallunt, dum in eis finis contemplationis ponitur. » *De divisione naturæ* lib. 2, cap. 35, *ibid.* col. 614.

(1) *De divisione naturæ*, lib. 2, cap. 30, *ibid.* col. 599 et suiv.

(2) *De divisione naturæ*, lib. 1, cap. 67, *ibid.* col. 511.

est possible à l'intelligence, et la sainte théologie devient notre guide et notre maîtresse, pour que nous puissions trouver en quelque sorte une matière à louer et à bénir Dieu... » (1)

Le rôle admirable de l'Écriture est précisément de fournir à l'usage des fidèles, à l'usage des simples, un langage religieux adapté à leur niveau intellectuel, et garanti par l'inspiration divine comme bienfaisant et salutaire pour alimenter et guider la vie religieuse des âmes dans leurs rapports avec Dieu. « Il faut en tout se conformer à l'autorité de la sainte Écriture, parce qu'elle est comme la retraite cachée de la vérité... Aussi bien, tous ceux qui mènent une vie chaste et pieuse, qui cherchent avec amour la vérité ne doivent-ils point avoir sur Dieu une autre manière de parler et de penser que celles qui sont employées dans la sainte Écriture. Croyants et théologiens ne doivent pas se servir d'autres termes et d'autres comparaisons. Qui donc, en effet, oserait appliquer à l'ineffable nature un langage inventé par lui, un langage autre que celui que cette nature divine elle-même nous a fait entendre elle-même par l'organe de ses saints théologiens ? » (2)

Mais, une telle attitude théologique n'implique-t-elle pas une contradiction ? Comment la théologie négative et la théologie affirmative peuvent-elles être vraies en même temps, puisque leurs affirmations et leurs négations portent sur le même objet ? N'est-il pas contraire à la

(1) « Siquidem plus quam unitas est, et plus quam Trinitas, habens tamen, aliquid de ea dicere et cogitare et intelligere quantum intellectus eam attingit, sacra theologia duce atque magistra, ut quodammodo materiam habeamus laudandi eam atque benedicendi... » *De divisione naturæ*, lib. 2, cap. 35, ibid. col. 614.

(2) « Sacrae siquidem Scripturae in omnibus sequenda est auctoritas, quoniam in ea veluti quibusdam suis secretis sedibus veritas possidet... Siquidem de Deo nil aliud caste pieque viventibus studioseque veritatem quaerentibus dicendum vel cogitandum, nisi quæ in Sacra Scriptura reperiuntur neque aliis nisi ipsius significationibus translationibusque utendum his, qui de Deo sive quid credant sive disputent. Quid enim de natura ineffabili quippiam a seipso repertum dicere præsumat, præter quod illa ipsa de seipsa in suis sanctis organis, theologis dico, modulata est ? » *De divisione naturæ*, lib. 1, cap. 64, ibid. col. 509.

logique la plus élémentaire de critiquer d'une part les expressions que l'Écriture applique constamment à Dieu pour montrer qu'elles sont inadmissibles, et d'autre part d'affirmer solennellement qu'il faut s'en tenir au langage de l'Écriture et de la théologie ?

Les adversaires de Jean Scot Érigène ne manquèrent pas d'être frappés par cette apparente contradiction, ils la lui reprochèrent avec vivacité ; ils en triomphèrent bruyamment. (1) Mais aux yeux de Scot Érigène elle n'existait pas, ou tout au moins elle se résolvait, parce qu'elle se rattachait à des théories plus générales sur la nature et les progrès de la connaissance religieuse.

Ce n'est pas, en effet, au même point de vue que sont posées par ce philosophe les négations et les affirmations qui s'opposent. D'après la théorie de la connaissance qu'il expose longuement dans le *Divisione naturæ*, il y a dans les progrès de l'esprit s'appliquant à la recherche de la vérité, et en particulier de la vérité religieuse, divers moments, divers stades, divers étages, si l'on peut ainsi s'exprimer, desquels les mêmes objets n'apparaissent plus sous le même aspect. Aucune formule ne saurait renfermer la vérité totale sur un sujet quelconque, le langage courant déforme nécessairement la vérité telle que l'intelligence la conçoit et l'intelligence à son tour ne peut la percevoir dans toute sa pureté. (2) Il s'en suit qu'il y a dans la recherche philosophique et dans la contemplation religieuse que Scot Érigène ne sépare point, un progrès continu qui suppose une critique de la forme inférieure de connaissance que l'on vient de dépasser ; cette critique n'exige point que l'on rejette la formule moins élevée, mais qu'on la corrige et qu'on se rende compte de son

(1) Voir, par exemple, les reproches de contradiction adressés à J. Scot par Florus, P. L. v. 119, col. 157-158 et suiv.

(2) « Sed hæc (la vérité religieuse) altius ac verius cogitantur, quam sermone proferuntur et altius ac verius intelliguntur, quam cogitantur, altius autem ac verius sunt, quam intelliguntur ; omnem siquidem intellectum superant. » *De divisione naturæ*, lib. 2, cap. 35, P. L. v. 122, col. 614.

imperfection en l'employant. L'âme en quête de la vérité religieuse devra nécessairement commencer par se servir, pour se représenter les objets divins, du langage de l'Écriture, qui est celui du sens commun, de l'action pratique. Les simples pourront d'ailleurs s'en contenter et il suffira aux besoins de leur vie religieuse. Les plus sages chercheront à dépasser ce point de vue, et par la raison ils feront la critique de ce qu'il y a d'imparfait dans ce premier mode de connaissance, pour s'élever à des formules rationnelles plus exactes. Le rôle de la théologie négative est précisément de montrer le caractère imparfait du langage courant en matière religieuse. Enfin, ceux qui seront plus parfaits encore dans la connaissance divine, aidés d'ailleurs de la grâce, sans laquelle ils ne sauraient prétendre s'élever à de telles hauteurs, passeront de la raison à l'intuition, à la vision proprement dite, à la théophanie. (1) Entre les résultats de ces divers degrés de connaissance, de ces divers étages de la pensée religieuse, il ne saurait y avoir contradiction, malgré les apparences, il y a simplement progrès et perfectionnement. (2) La vérité n'est plus identifiée avec une formule immobile, elle est la vie même de l'esprit, susceptible de changement et de progrès tout en restant dans son fond semblable à elle-même. Ainsi la plus haute contemplation ne sera pas à proprement parler en contradiction avec le langage de l'Écriture, elle sera simplement différente et plus élevée.

De fait Jean Scot Érigène cherche toujours à résoudre ce problème : conserver la formule de l'Écriture, la prendre comme point de départ de ses recherches, puis, sans la rejeter, la critiquer et la dépasser pour s'élever à un point de vue supérieur. Avec le néoplatonisme, il arrive, par exemple, à affirmer que tout venant de Dieu, Dieu

(1) *De divisione naturæ*, lib. 2, cap. 23, *ibid.* col. 577.

(2) « *Lux in tenebris fidelium animarum lucet, et magis ac magis lucet, a fide inchoans, ad speciem tendens.* » *Homil. in prolog. evang. sec. Joan.* P, L. v. 122, col. 290.

est ce néant dont toutes choses ont été tirées, (1) ou encore lorsqu'il montre que le péché n'est rien, n'étant en réalité qu'une négation, et qu'il réduit la peine du péché au péché lui-même, par une analyse psychologique très raffinée. (2)

Telle était la doctrine qu'avec une aisance souveraine Scot Érigène appliquait au problème de la prédestination. Par sa théologie négative, il prétendait supprimer la question qu'il regardait comme un problème de mots et que ses contemporains débattaient si péniblement.

Un tel fondement philosophique et théologique venait à point appuyer les théories un peu hâtives d'Hincmar de Reims. Comme lui, Jean Scot Érigène concluait à une prédestination unique, et tous deux s'inspiraient à l'égard des formules absolues des augustinien d'un égal relativisme, encore qu'il eût sa source chez Hincmar dans le sens très vif des nécessités de la vie pratique, chez Jean Scot dans la mystique subtile et raffinée du néoplatonisme.

Si les adversaires d'Hincmar avaient été assez pénétrants pour saisir la part de vérité que contenait la théologie négative du néoplatonisme, appliquée par Scot Érigène au problème de la prédestination, et assez vigoureux d'esprit pour la dégager des exagérations dangereuses qui la compromettaient; en d'autres termes, s'ils avaient été capables d'utiliser dans une certaine mesure le néoplatonisme sans l'accepter entièrement, en accordant à Scot que les formules rationnelles appliquées à Dieu n'ont qu'une valeur analogique, mais pas seulement métaphorique, sans leur dénier toute capacité d'exprimer la réalité divine, ils eussent puissamment contribué à la solution du problème agité.

Par malheur, à cette période de première éducation rationnelle, ils étaient encore trop inexpérimentés dans la philosophie pour se risquer à utiliser une doctrine aussi subtile et aussi raffinée que celle de Scot Érigène.

(1) *De divisione naturæ*, lib. 3, cap. 19, 20, 21, 22, P. L. v. 122, col. 680-688.

(2) Voir les reproches de Florus sur ce point, P. L. v. 119, col. 156 et suiv.

Ils la comprenaient tout juste assez pour en être effrayés, et pour garder vis-à-vis d'elle une invincible méfiance, mais ils étaient aussi incapables de la pénétrer assez à fond pour opérer un départ exact entre les erreurs et la vérité qu'elle pouvait contenir.

Aussi bien Florus et Prudentius ne voulurent-ils voir, dans la solution proposée par Scot Érigène, que son opposition littérale aux propositions d'Augustin et s'enfermèrent, pour n'en plus sortir, dans leur littéralisme intransigeant. Bien plus, ils prirent occasion des erreurs néoplatoniciennes que J. Scot avait adoptées, pour se dispenser de faire l'effort qui eût été nécessaire pour comprendre les principes vrais et féconds que pouvait contenir son livre. Son ouvrage fut condamné par les conciles de Valence et de Langres en 855 et 859. L'auteur était déclaré par le concile de Langres non seulement étranger à la théologie, mais absolument ignorant de la philosophie. (1) A vrai dire Scot Érigène était, en effet, aussi étranger à l'attitude philosophique de ses adversaires, qu'ils étaient eux-mêmes volontairement ignorants de la philosophie telle qu'il l'avait apprise à l'école des néoplatoniciens. Disciple convaincu des « Grecs », comme il appelait ses maîtres, il ne pouvait espérer gagner à sa manière de voir ces barbares qui ne savaient pas le grec; il ne pouvait pas davantage se convertir à leurs sentiments, il lui eût fallu renier tous ceux à qui il devait sa formation intellectuelle. Aussi dédaigna-t-il de répondre à ses adversaires et se retira-t-il de la lutte sans leur adresser un seul mot pour sa défense. Désormais d'ailleurs, aucun des adversaires en présence ne devait plus apporter dans la controverse aucun principe nouveau, ni faire avancer d'un pas le problème de la méthode théologique, la question du rôle de la raison dans l'expression des vérités de la foi. Jusqu'au concile de Touzy (860) qui marqua la fin

(1) Concil. Valent. 3, can 4. Concil. Lingonens, can. 4, cités par MAUGUIN, *Vindiciæ prædestinationis et gratiæ*, t. 1, p. 104-105, Paris, 1650.

des débats, sans y apporter d'ailleurs aucune conclusion, et fut suivi d'une trêve générale, la lutte ne devait plus être entretenue que pour des motifs purement politiques d'opposition entre Hinemar et l'Église de Lyon, qui avait d'ailleurs joué un rôle fort important dès le début de la querelle, mais elle perd dès lors tout intérêt pour l'histoire de la théologie.

En somme, le troisième moment des controverses théologiques nous fait assister aux efforts de la pensée pour aborder et pour résoudre pratiquement le problème des services que la raison philosophique peut rendre à la foi révélée, pour constituer la science théologique ; mais cette pensée philosophique est encore trop inexpérimentée pour conduire à bonne fin une œuvre aussi difficile ; c'est à peine si elle a eu conscience de la portée du problème ; pourtant la controverse n'avait pas été inutile ; un long chemin avait été parcouru par la raison chrétienne depuis sa première initiation à la dialectique jusqu'aux dernières discussions théologiques du ix^e siècle, et l'échec même de Jean Scot Érigène, si nous en recherchons maintenant les causes, nous permettra de mesurer toute la portée de l'évolution historique qui s'était accomplie, dans les rapports de la philosophie avec la foi chrétienne, depuis le commencement de la renaissance carolingienne.

CHAPITRE VI

COMMENT LA CONFUSION MAINTENUE PAR SCOT ÉRIGÈNE ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA RELIGION L'EMPÊCHAIT DE RÉSOUDRE LES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES

SOMMAIRE

La mauvaise fortune philosophique et théologique de J. Scot Érigène, incompris de ses contemporains, revendiqué plus tard par les hérétiques, utilisé timidement par les orthodoxes à cause des erreurs empruntées par lui au néoplatonisme, s'explique en partie par la confusion que ce néoplatonicien pur maintient entre la philosophie et la théologie, tandis que tous, après l'expérience des hérésies, tendent à les séparer. Elle fait ressortir les progrès accomplis dans ce sens.

Que Jean Scot Érigène n'ait pas été compris de tel ou tel de ses contemporains, de Prudentius ou de Florus, ce fait pourrait trouver sa raison suffisante dans la culture philosophique très particulière qui le caractérisait. Possédant à fond la langue grecque qu'ils ne connaissaient pas, traducteur des œuvres de l'Aréopagite, rompu à toutes les subtilités du néoplatonisme, doué enfin d'un véritable génie philosophique, il différait tellement des esprits pieux, simples, assez érudits, mais dénués de vigueur personnelle, et en tout cas d'une formation philosophique développée, qu'étaient Prudentius et Florus, que l'on n'est pas étonné de les voir se perdre dans les détours de ses raisonnements et dans les profondeurs de sa mystique audacieuse.

Mais ce ne furent pas seulement Florus et Prudentius qui ne comprirent pas Jean Scot, ce furent tous ses contemporains ; non seulement nous ne voyons pas son intervention dans les controverses couronnée de succès, mais il n'exerce aucune prise sur les esprits les plus cultivés de cette période : après lui, la controverse reste

ce qu'elle était ; de ce qu'il y avait apporté de nouveau on n'a rien retenu ; bien plus, on rejette unanimement tout ce qu'il a dit, et ceux-là mêmes qui l'avaient appelé à leur aide se voient obligés de le désavouer et de le laisser condamner par les synodes. Bien vite, il devient suspect, et, malgré l'admiration que professe pour lui le bibliothécaire de l'Église romaine Anastase, le pape Nicolas 1^{er}, mis en défiance par sa réputation d'esprit aventureux, écrit à Charles-le-Chauve pour se plaindre qu'il n'ait pas soumis à l'approbation du Saint-Siège sa traduction des œuvres de l'Aréopagite. (1)

La défiance à son égard, loin de cesser avec ses contemporains, s'accroît dans l'Église au courant des siècles suivants. Nous le voyons accaparé par les hérétiques qui se réclament de lui sur plusieurs points particuliers de doctrine, c'est ainsi qu'il est au XI^e siècle condamné avec Bérenger relativement à l'Eucharistie ; qu'il l'est de nouveau dans les siècles suivants avec les mystiques panthéistes Amaury de Bène, David de Dinan et Joachim de Flore, (2) et qu'il est à tel point jugé hétérodoxe durant toute cette période que les mystiques orthodoxes, tels que saint Bonaventure, qui se sont certainement servi de lui, n'osent pas s'en réclamer ouvertement. (3) La même réputation suspecte le suit dans les temps modernes, et on a voulu reconnaître en lui un ancêtre du panthéisme allemand.

Ainsi, Scot Érigène a été rejeté du grand courant théologique de l'Église dans les âges suivants, et si son

(1) « Sed nuper doluimus, ut relatum est apostolatui nostro, quod opus Dionysii Areopagitæ, quod de divinis nominibus et celestibus ordinibus græco descripsit eloquio, quidam vir Joannes, natione scotus, nuper transtulit in latinum : quod juxta morem Ecclesiæ nobis mitti et nostro judicio debuit approbari ; præsertim cum idem Joannes multæ scientiæ esse prædicetur olim, sed non sane sapere in quibusdam frequenti rumore dicatur. » Lettre de Nicolas 1^{er} au roi Charles datée de 862, citée par JOHANNES HUBER, *Johannes Scotus Erigene*, p. 53, note 2.

(2) Les relations de sa doctrine avec ces hérésies sont assez bien indiquées par SAINT RENÉ TAILLANDIER, *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, Paris, 1843, 3^e partie, chap. IV.

(3) Voir SAINT RENÉ TAILLANDIER, *op. cit.* p. 227.

influence s'est exercée elle a eu le malheur de n'être pas avouée par les orthodoxes, tandis que son autorité était, au contraire, invoquée par les hérétiques. Quelle est la raison d'être de cette exclusion ?

Scot Érigène, condamné par plusieurs conciles, fut-il un hérétique ? Doit-on, absolument, l'accuser d'avoir été un panthéiste, parce que des panthéistes se sont réclamés de lui, ou un rationaliste puisque des philosophes modernes rationalistes ont pu lui être comparés ? (1)

Tout d'abord, on doit hésiter, semble-t-il, à faire de Scot Érigène un hérétique conscient et volontaire. S'il s'est écarté de l'orthodoxie, il y a quelques raisons de croire qu'il l'a fait de très bonne foi. Concilier le néoplatonisme avec sa foi chrétienne pouvait ne pas lui paraître une tentative irréalisable ni même hasardeuse : il était, en effet, le traducteur et, par suite, le disciple du Pseudo-Aréopagite que tout le monde prenait alors pour Denys disciple de saint Paul, dont l'autorité était considérable et incontestée et qui, néanmoins, était tout pénétré des doctrines néoplatoniciennes. (2) Il lisait couramment le grec et n'avait pas de peine à constater que les Pères grecs, comme Grégoire de Nysse qu'il cite souvent, se rattachaient aussi, quoique moins étroitement, à la philosophie néoplatonicienne. Nous n'avons pas le droit, de ce chef, de suspecter la sincérité de ses sentiments chrétiens ; autrement on pourrait suspecter celle des Pères grecs, tels que Grégoire de Nysse, qui furent néoplatoniciens et celle du Pseudo-Aréopagite qui est encore cité aujourd'hui dans l'Église comme un des maîtres de la théologie mystique.

(1) Voir JOANNES HUBER, *Fichte und Joannes Scotus Erigena*, p. 171 ; — THEODOR WOTSCHKE, *Fichte und Erigena*, Halle, 1896.

(2) Le Dr Koch dans son livre très documenté : *Pseudo Dionysius Areopagita in seiner Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen* (Mayence, Kirckleim, 1900), institue une comparaison très détaillée entre le Pseudo Denys et les néoplatoniciens, et il établit que le Pseudo Denys s'est inspiré des néoplatoniciens, surtout du Proclus, à qui il a emprunté non seulement une foule de doctrines particulières, mais encore sa terminologie et ses formules.

On peut soutenir, croyons-nous, que Scot Érigène n'a pas été consciemment et volontairement en opposition avec la doctrine catholique. On s'appuie, avec raison, pour le déclarer rationaliste, sur les passages célèbres de ses écrits relatifs à l'opposition entre la raison et l'autorité. (1) Quelque catégoriques que soient, à première vue, ces déclarations, est-il absolument certain qu'on ait le droit de les interpréter littéralement, d'après nos idées à nous, pour se prononcer sur les intentions de Scot Érigène ?

On pourrait, en effet, leur opposer d'autres passages, tout aussi formels, dans lesquels il fait profession d'une humble soumission à l'égard de l'autorité et lui subordonne entièrement son jugement personnel. Il déclare que son rôle est moins de juger les opinions des Pères que de les accepter humblement ; (2) il proteste ne vouloir rien affirmer sur les points où les Pères n'ont avancé aucune doctrine certaine ; (3) et préfère formellement l'opinion des Pères à celle de Platon. (4) Il semble bien que de telles protestations ne soient que des précautions oratoires, elles rendent pourtant malaisée une condamnation catégorique des intentions de ce philosophe.

Si l'on interprète ces passages où la raison semble à première vue préférée à l'autorité, d'après l'ensemble de

(1) Nous les avons cités au chapitre 1 de la seconde partie.

(2) « Qui sensui quamvis sanctus Augustinus refragrari videatur non omnino tamen, quoniam sancti Basilii est, a nobis repellitur. Non enim nostrum est, de intellectibus sanctorum Patrum dijudicare, sed eos pie ac venerabiliter suscipere ; non tamen prohibemur eligere, quod magis videtur divinis eloquiis rationis consideratione convenire. » *De Divisione naturæ*, lib. 2, cap 16, P. L. v. 122, col. 8, D.

(3) « De salute autem ejus (diaboli) aut conversione, seu in causam suam reditu propterea nihil definire præsumimus, quoniam neque divinæ historiæ, neque sanctorum Patrum, qui eam exposuere, certam de hoc auctoritatem habemus ; atque ideo illam obscuritatem silentio honorificamus, ne forte, quæ extra nos sunt, quærere conantes, plus cadere in errorem, quam ascendere in veritatem nobis contingat. » *De divisione naturæ*, lib. 5, cap. 31, P. L. v. 122, col. 941, B.

(4) « Quamvis Plato angelum definiat animal rationale et immortale : sed quod auctoritate S. Scripturæ sanctorumque Patrum, probare non possumus, inter certas naturarum speculationes, quoniam temerarium est, accipere non debemus. » *Ibid.* col. 762, C.

la doctrine, il semble que leur sens réel pourrait n'être pas exclusivement, dans l'intention de l'auteur, celui des prétentions rationalistes. (1) Si l'on se rappelle, en effet, la doctrine des divers stades de la pensée religieuse, des divers progrès de la connaissance que nous avons exposés au précédent chapitre, on reconnaîtra peut-être que les affirmations de Scot sur la primauté de la raison pourraient rentrer dans cette doctrine et y prendre un sens acceptable. Scot, en opposant l'autorité à la raison, ne veut-il pas opposer le langage du sens commun, de l'Écriture, fourni par l'autorité, qui constitue le premier stade de la connaissance religieuse, aux découvertes que fait la réflexion personnelle s'exerçant sur ces premières données. S'il en était ainsi, il opposerait, en mystique, l'intuition à la formule, et n'aurait pas de peine à reconnaître que cette intuition, qui dépasse la formule et la déborde, pour ainsi dire, apporte à l'esprit une conviction vivante, une impression originale de vérité plus profonde, qui l'emporte de beaucoup sur la sécheresse et le peu d'éclat de la formule courante, et on comprendrait son affirmation, que l'obéissance à l'autorité de cette formule reçue ne saurait jamais détourner l'esprit de la vive impression de la vérité reçue dans la contemplation personnelle. (2) Ne serait-il pas conforme à l'esprit général du néoplatonisme et de J. Scot Érigène de voir dans ces affirmations la constatation d'un fait psychologique par un théologien mystique, caractère qui atténuerait beaucoup la gravité de l'apparente invitation à la révolte contre une autorité extérieure ? Le mot raison, en effet, dans tout l'exposé de la doctrine de la connaissance

(1) Sur la question du rationalisme de J. Scot Érigène, voir DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au xiv^e siècle*, (Paris, Alcan, 1900), ch. 1.

(2) Telle est l'interprétation, que, pour rendre compte des intentions de Jean Scot, on pourrait peut être donner à cette proposition déjà citée par nous : « Omnis enim auctoritas, quæ vera ratione non approbatur, infirma videtur esse ; vera autem ratio, quoniam suis virtutibus rata atque immutabilis munitur, nullius auctoritatis astipulatione roborari indiget. » *De divisione naturæ*, lib. 1, cap. 69, P. L. v. 122, col. 513.

religieuse, désigne non pas seulement la pensée individuelle de l'homme livré aux seules forces de la réflexion, par opposition avec une autorité révélée, mais en même temps le second stade de l'ascension de l'esprit dans la recherche de la vérité, à partir du langage courant. (1) Tout au moins, avant de faire de Jean Scot un rationaliste conscient et volontaire, avant d'affirmer qu'il soumet tout objet au contrôle de la raison, (2) au sens où un moderne peut entendre ces mots, il serait bon de déterminer exactement d'après le contexte le sens exact du terme de raison dans la langue de ce philosophe.

Aussi bien, toute la théologie négative dans le *Divisione naturæ* pourrait-elle paraître, au contraire, le procès en règle du rationalisme introduit dans le domaine théologique. Au contraire de Gottschalk et de Félix d'Urgel, qui tentaient d'éliminer du dogme de foi toutes les données qui résistaient à leurs analyses rationnelles, Scot Érigène proclame bien haut que les mystères divins sont absolument hors des prises de notre puissance naturelle de comprendre. (3)

C'est encore là, comme nous le verrons, une exagération de sa doctrine qui lui vient du néoplatonisme et peut-être cette doctrine excessive nuira-t-elle indirectement, chez les disciples du philosophe à la cause de la foi, mais il serait injuste d'y voir, de la part de Jean Scot Érigène, une prétention rationaliste consciente d'elle-même.

Il ne nous semble pas que le panthéisme de Scot Érigène, qui s'est laissé entraîner à cette doctrine par ses maîtres néoplatoniciens, soit plus sûrement conscient, plus intentionnel que son rationalisme.

Sans doute, après l'Aréopagite, Scot Érigène affirme que Dieu est en tous les êtres, il proclame que Dieu est tout, et un grand nombre de ses formules prises dans leur

(1) *De divisione naturæ*, lib. 2, cap. 23, *ibid.* col. 577.

(2) PICAUVET, *La scolastique*, page 31.

(3) *De divisione naturæ*, lib. 1, cap. 15, 16, P. L. v. 112, col. 463-466.

sens obvie paraissent incontestablement panthéistiques, (1) mais il prend toujours soin de les expliquer dans un sens orthodoxe. Dieu est tout, c'est-à-dire que le monde vit en Dieu et par Dieu; tous les mystiques chrétiens, depuis saint Paul jusqu'à saint Bonaventure, ont fortement insisté sur cette pensée et Scot Érigène fait tous ses efforts pour rester en ce point dans la ligne de la tradition catholique. Il insiste fortement pour écarter l'idée de l'anéantissement de la créature au sein du Créateur dans son retour vers sa fin dernière, il répète sans cesse que les personnes demeurent parfaitement distinctes et que nul homme ne peut suivre le Christ à son degré suprême de la déification. (2)

Au reste, ses affirmations, si hardies qu'elles paraissent, supposent toujours, dans sa pensée, un correctif qui vient de la théologie négative. Si Scot se permet d'employer sur l'union de la créature au Créateur des expressions qui nous paraissent pour le moins dangereuses, il pouvait se faire sincèrement illusion à lui-même sur ce danger, parce qu'il avait commencé par déclarer que notre langage, quand nous parlons de Dieu, est nécessairement inexact, métaphorique, et qu'il ne saurait exprimer la réalité.

Si jugeant les doctrines de Scot d'après leurs conséquences historiques et par rapport à l'exactitude rigoureuse de la théologie scolastique, nous pouvons prétendre avec raison que cette théologie négative, qui apparaît à Scot comme le correctif de toutes ses affirmations, n'était en réalité que l'agnosticisme néoplatonicien, et aggravait le danger au lieu de le diminuer, il n'en reste pas moins vrai, selon nous, qu'il pouvait espérer, de bonne foi, éviter, grâce à elle, le rationalisme et le panthéisme. Les intentions d'un auteur qui prend soin de dénier par avance une valeur absolue à toutes ses formules ne doivent pas

(1) « Cum audimus Deum, omnia facere nil aliud debere intelligere, quam Deum in omnibus esse, hoc est essentiam omnium subsistere. » *De divisione naturæ*, lib. 1, cap. 72, *ibid.* col. 518.

« Christus, qui omnia intelligit, immo est omnium intellectus. » *Ibid.*, lib. 2, cap. 14, *ibid.* col. 545.

(2) *De divisione naturæ*, lib. 5, cap. 26, *ibid.* col. 921.

être jugées suivant la lettre de telle ou telle de ces formules, mais selon l'esprit général de son système ; or cet esprit, chez Jean Scot Érigène, peut être regardé, jusqu'à preuve du contraire, comme celui d'un christianisme mystique très sincère et assez conforme à celui de l'Aréopagite, son maître.

Au reste ne peut-on pas voir dans l'attitude de Scot, lorsqu'il fut condamné, le meilleur témoignage en faveur de l'orthodoxie de ses intentions ? Mis en demeure de préférer l'autorité ecclésiastique aux solutions qu'il proposait, il ne donna point, comme Gottschalk ou Félix, le spectacle de la résistance, il se soumit en silence aux décisions qui le frappèrent.

La recherche de ses dispositions intérieures (1) ne nous intéresse d'ailleurs qu'autant qu'elle nous aide à déterminer avec exactitude les causes de la répulsion ou de la défiance qu'il a inspirées aux penseurs orthodoxes, et nous ne pensons pas qu'on soit obligé de les expliquer par un rationalisme ou un panthéisme conscients et volontaires, comme semblent le faire, Stöckl (2) et de Wulf. (3)

(1) Cette recherche des intentions, de l'état d'esprit est non seulement légitime, mais même indispensable. Comme le dit fort justement le Dr Koch : « Lorsque deux hommes disent la même chose, ils ne l'entendent pas toujours dans le même sens, on ne pourrait prétendre que Denys pense comme Proclus. Il s'exprime de telle sorte qu'on peut aussi donner à ses déclarations une signification théiste et les rapporter à la Toute-Puissance divine qui compénètre, anime et conserve toutes choses. » *Pseudo Dionysius Areopagita in seiner Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, p. 194. Il nous semble qu'il faut se rappeler cette remarque très importante quand on institue la comparaison entre Scot Érigène, disciple de Denys et les néoplatoniciens.

(2) STÖCKL, *Geschichte der philosophie des Mittelalters*, v. 1, p. 31-124. — L'auteur porte sur la doctrine de Scot Érigène des jugements très sévères. Il écrit, par exemple, p. 44 : « Erigena steht also ganz auf dem Boden des falschen neuplatonischen mysticismus, und seine Mystik kann in keinen Vergleich kommen weder mit der Mystik der Vater, noch auch mit der mystischen Richtung im Mittelalter. Er ist Theosoph, nicht Mystiker im christlichen Sinne. » Stöckl n'exprime pas positivement de doute sur la bonne foi de Scot Érigène, mais il affirme pourtant que Scot a eu conscience de la contradiction irréductible entre sa philosophie et son christianisme ; et qu'il a essayé sans y réussir, d'y porter remède, tout en tenant

Est-ce donc pur effet du hasard si les hérétiques, si les mystiques panthéistes se sont réclamés de son autorité ? La méfiance qui s'est manifestée à son égard dans les siècles suivants et s'est exprimée à plusieurs reprises par des condamnations est-elle dénuée de fondement ?

Telle n'est pas notre opinion, mais la cause historique qui explique et l'enthousiasme des uns et la défiance des autres ne se trouve pas tant, selon nous, dans une opposition voulue et déclarée par Jean Scot Érigène à l'orthodoxie, que dans les erreurs empruntées par lui de bonne foi à la philosophie grecque et dans la constitution même de sa doctrine néoplatonicienne qui se trouvait en opposition avec le plan qui s'imposait de plus en plus à l'orthodoxie, dans la construction de la science théologique, en maintenant une confusion des domaines, dont les hérétiques ne devaient pas manquer de tirer profit.

Toutes les parties constitutives de sa philosophie, nous avons déjà eu plusieurs fois l'occasion de le noter, sont, en effet, empruntées par Scot Érigène à Philon d'une part et aux néoplatoniciens de l'autre. Il nous semble même indiscutable que Scot Érigène qui possédait à fond la langue grecque, et qui se réclame constamment des Grecs, n'a pas seulement subi l'influence de ces philosophes indirectement, par l'intermédiaire des Pères grecs ou même du Pseudo Denys. De nombreux

avant tout à sa philosophie. Cet historien a raison de juger très sévèrement la philosophie de Scot, dégagée de toutes ses atténuations, mais peut-être oublie-t-il un peu trop ce que nous nous sommes efforcés de rappeler, à savoir que la distinction entre la philosophie et la religion n'étant encore nullement établie dans les esprits, et dans celui de Scot moins que dans tous les autres, celui-ci pouvait croire légitime un alliage du néoplatonisme et de la doctrine chrétienne que nous jugeons aujourd'hui dès l'abord inadmissible.

(3) De Wulf met certainement en doute la sincérité de J. Scot Érigène dans son attachement à la foi catholique. En parlant des déclarations par lesquelles le philosophe affirme cet attachement, de Wulf les taxe de « paroles fallacieuses » Voir DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale*, p. 186 et 187, et spécialement la note 1 de la page 186.

rapprochements s'imposent, en effet, entre sa doctrine et la leur. (1)

Pour Scot Érigène, nous l'avons dit, la philosophie et la religion sont intimement unies ; la vraie religion et la vraie philosophie se confondent ; l'objet de la philosophie et de la foi ne sont ni matériellement ni formellement distincts ; toute question trouve sa place et son sens dans ce syncrétisme religieux. Quant au sujet qui cherche à connaître, Scot ne distingue pas non plus entre le travail de la raison pure et le rôle de la volonté d'une part, non plus qu'entre l'œuvre de l'homme et celle de Dieu ; l'âme tout entière, collaborant avec la grâce divine, s'élève dans la connaissance religieuse qui est à la fois la connaissance philosophique. Aucune distinction fondamentale entre la spéculation et la vie même de l'âme, aucune distinction entre un ordre surnaturel et un ordre naturel ; le travail commun (2) de ces agents divers sont envisagés dans leur unité vivante, d'un point de vue subjectif, mystique et individualiste.

Or, nous retrouvons ces traits généraux, non seulement dans le Pseudo Denys, mais, en remontant aux

(1) Nous nous contentons d'indiquer ici les rapprochements qui s'imposent entre Scot Érigène et les néoplatoniciens, ainsi que Philon. Le présent travail n'a pas pour but d'établir scientifiquement cette filiation, mais bien, en la considérant comme acquise, d'après les travaux antérieurs et les ouvrages généraux déjà indiqués (notamment Стæckel, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, v. 1, p. 31-124) de mesurer son importance pour expliquer l'accueil fait aux doctrines de Scot Érigène par les représentants de l'orthodoxie. Le lecteur ne s'étonnera donc pas de ne pas trouver dans le bref résumé que nous présentons au cours de ce chapitre un renvoi précis aux œuvres des auteurs, tel qu'il s'imposerait dans une étude spéciale sur le néoplatonisme de Jean Scot Érigène.

(2) « Nam si invenitur, non ipse, qui quærit, sed ipse, qui quæritur et qui est lux mentium, invenit. » *De divisione naturæ*, lib. 2, cap. 23, P. L. v. 122, col. 572.

« Humana natura, etsi non peccaret, suis propriis viribus lucere non posset... et quemadmodum præfatus aer, dum solari radio participat, non dicitur per se lucere, sed solis splendor dicitur in eo apparere, ita ut et naturalem suam obscuritatem non perdat, et lucem supervenientem in se recipiat, ita rationalis nostræ naturæ pars, dum præsentiam Dei Verbi possidet, non per se res intelligibiles et Deum suum, sed per insitum sibi divinum lumen cognoscit. » *Homil. in Prolog. Evang. sec. Joan.* P. L. v. 122, col. 290.

sources grecques où a puisé Scot, dans la philosophie de Plotin, et, plus haut encore, dans celle de Philon. Celui-ci avait constitué une doctrine qui résultait précisément de cette aliage entre la philosophie et la religion. Juif croyant et tenant pour infaillibles les Livres Saints, en même temps que disciple de Platon et de Pythagore, Philon fusionna la théologie juive et la philosophie grecque, en cherchant à les éclairer l'une par l'autre. Aussi bien, pour ce philosophe, la connaissance de Dieu n'est-elle pas le résultat de la simple réflexion philosophique, mais exige-t-elle une véritable illumination surnaturelle aboutissant à l'extase.

La philosophie néoplatonicienne est conçue dans le même esprit. Pour Plotin, toute la philosophie est religieuse. Elle a l'Être pour objet, et demeure indépendante de l'expérience et de l'opinion. Le troisième degré de la recherche philosophique qui permet au sage d'atteindre par une contemplation, d'ailleurs confuse et inconsciente, l'Être lui-même, ne saurait être réalisé par des moyens purement rationnels, il est le résultat de l'extase, et l'extase elle-même est un phénomène religieux. — Les disciples de Plotin, Porphyre, Jamblique ne firent que développer la portée religieuse de sa doctrine, en y faisant une part plus considérable à l'ascétisme et à la théurgie. On voit aisément jusqu'à quel point la doctrine de Scot Érigène restait fidèle à l'inspiration de ses maîtres grecs dans sa constitution générale.

Mais ce rapprochement peut être poussé plus loin. Un des traits caractéristiques de la méthode de Scot Érigène, c'est son exégèse philosophique des dogmes chrétiens poussée, de très bonne foi, jusqu'à un point où elle semble parfois se confondre avec la négation du dogme. C'est le cas, par exemple, quand Scot Érigène explique que Dieu lui-même est ce néant dont toutes choses ont été tirées, ou encore, conteste finalement, en s'efforçant de l'expliquer, l'éternité des peines de l'enfer.

Or, cette méthode d'exégèse Scot la doit à ses maîtres

grecs, et particulièrement à Philon. Ce philosophe, convaincu que la philosophie grecque n'est qu'une forme incomplète et impure de la doctrine contenue dans les Livres Saints, cherche constamment à les rapprocher pour en montrer l'identité, et, comme la pensée grecque, très différente dans ses doctrines de l'ancien Testament, a, la plupart du temps, une précision de formules que ne possèdent guère les textes de l'ancien Testament, il cède souvent à la tentation de faire violence au texte sacré pour le ramener à la pensée grecque, et pratique ainsi une exégèse allégorique et rationaliste qui sacrifie en pratique la pureté du dogme au maintien intégral des doctrines philosophiques destinées primitivement à l'expliquer.

Disciple de Philon, Scot Érigène, s'est laissé entraîner par son exégèse allégorique, comme Origène l'avait fait avant lui, à faire prévaloir de fait, les théories de la philosophie grecque sur les dogmes de la foi. C'est ainsi qu'il a pu, malgré la pureté de ses intentions, être justement accusé de professer le rationalisme. Sa métaphysique est entièrement construite sur le modèle de la métaphysique néoplatonicienne. Comme Plotin, il admet dans son *De divisione naturæ* un seul être, Dieu, qui produit le monde et les êtres créés par une émanation de lui-même. Il exagère encore le panthéisme de Plotin, en faisant des quatre divisions de la nature, qui partagent tous les êtres, des émanations substantielles de Dieu. Il y est conduit par l'exagération de son interprétation rationnelle et le désir de simplifier et d'unifier sa doctrine. Mais dans son exagération même, il dépend de Plotin, dont il reste le disciple.

Enfin, par la théologie négative que Scot apportait, comme principe de solution, aux controverses de la prédestination et d'après laquelle, aucun des mots dont nous nous servons pour parler de Dieu, n'exprime réellement la réalité divine, il se rattachait encore à Plotin. Réduite à la doctrine de la valeur analogique des formules théo-

logiques usitées pour parler de Dieu, la théologie négative eût pu fournir heureusement la solution cherchée. Mais elle avait une provenance, qui loin d'en faire un correctif de la méthode d'interprétation rationaliste empruntée à Philon, la condamnait encore à créer, malgré le contrepoids de la théologie affirmative, un nouveau danger pour la foi.

Bien que christianisée par le faux Aréopagite auquel Scot l'avait empruntée, cette théologie négative n'était pas autre chose, originairement, que l'agnosticisme de Philon et des néoplatoniciens. C'est de Philon et de Plotin que le faux Aréopagite avait appris que Dieu est transcendant au point d'être sans propriétés, au point d'être inconcevable et ineffable pour nous, au point même de n'avoir ni volonté, ni conscience, lesquelles apporteraient des déterminations à son être absolument indéterminé. Scot accepte sans correctif cette affirmation de ses prédécesseurs, et affirme que « si Dieu se connaissait dans son genre, il ne se jugerait pas absolument infini. » (1) Ainsi rattachée à son principe, la théologie négative prend une signification qui pouvait à bon droit effrayer l'orthodoxie : elle a finalement sa source dans l'agnosticisme.

On voit dès lors, comment s'explique historiquement l'opposition qu'a rencontrée Scot Érigène, malgré la sincérité de ses intentions. Autorisé par l'exemple du Pseudo Denys, et celui des Pères grecs, il a cru pouvoir sans danger et même avec grand profit pour sa foi chrétienne, puiser largement aux sources de la philosophie alexandrine et néoplatonicienne. Très sincèrement chrétien personnellement, il s'est fait illusion sur le panthéisme, le rationalisme et l'agnosticisme de ces doctrines qu'il avait, pour son compte, pénétrées d'un esprit très religieux. Mais elles n'en gardaient pas moins leur vice originel, et les

(1) Nam si in aliquo genere) seipsum cognosceret, non omnino infinitum seipsum judicaret. » *De divisione naturæ*, lib. 1, cap. 2.

germes dangereux qu'elles portaient en elles devaient se développer tôt ou tard.

Le mouvement même des esprits, et les progrès de la pensée aggravaient chaque jour leurs inconvénients et diminuaient leurs avantages. Le mélange et même la confusion entre la philosophie et la religion avait facilité la conversion des philosophes grecs au christianisme conçu comme la vraie philosophie. Au contraire, dans un milieu où le christianisme était admis sans discussion de tous les esprits cultivés, la théologie ne devait plus retirer de profit de cette fusion ; elle n'en devait éprouver que des inconvénients. C'est ce que sentaient très vivement et presque universellement les esprits religieux les plus éclairés au moment où parut Scot Érigène. Mise en éveil par les controverses théologiques, la pensée orthodoxe affirmait de plus en plus consciemment la nécessité d'une distinction entre la foi et la philosophie.

Scot Érigène tenait, au contraire, obstinément à la conception néoplatonicienne d'une religion-philosophie, par suite de son attachement exclusif à la culture grecque. Par son isolement volontaire des préoccupations de plus en plus dominantes, il se condamnait inévitablement à être méconnu dans ses bonnes intentions par les orthodoxes, et à devenir naturellement le patron de tous ceux qui devaient, au cours des siècles suivants, se mettre en opposition avec le courant général de la pensée théologique.

Lorsque l'esprit religieux et le sens du mystère qui lui faisaient considérer, après l'Aréopagite, la théologie négative comme une sauvegarde respectueuse pour le dogme, vint à manquer à ses disciples, il ne resta de cette philosophie négative que l'agnosticisme primitif, d'où elle était issue. Et celui-ci ne pouvait opposer aucune barrière aux excès de l'interprétation rationnelle des dogmes, dont Scot Érigène fournissait de nombreux exemples, et qui devait, à la faveur de la confusion maintenue entre la foi et la philosophie, empiéter réso-

lument sur le domaine réservé des mystères. Ainsi s'expliquent l'attitude théologique des hérétiques tels que Bérenger.

Pour la même raison, le mysticisme hardi contenu dans la philosophie de Scot Érigène, et que venait corriger à ses yeux la théologie négative, et présenté par des esprits plus ignorants et moins éclairés comme une vérité absolue, devait nécessairement aboutir au panthéisme des Amaury de Bène, des David de Dinan, des Joachim de Flore.

Ses contemporains eurent déjà — nous le voyons par les témoignages de Prudentius et de Florus, par le jugement de Remigius de Lyon — une conscience très nette de cette opposition d'autant plus irritante que l'influence de Scot était plus grande et leur paraissait plus dangereuse. (1) Cette opposition nous permet d'apprécier exactement le progrès de la pensée théologique depuis le début des controverses, parce qu'au lieu de tendre à la nouvelle architecture philosophique qui s'imposait de plus en plus, Scot se rattachait entièrement à un style démodé que l'on abandonnait chaque jour davantage.

Sous la poussée des discussions théologiques, tous les esprits contemporains de ce philosophe en arrivaient plus ou moins consciemment à distinguer la philosophie de la théologie par la différence même de leurs objets. Dans le domaine même de la pure philosophie, la dialectique et l'usage de la raison pure tendaient à se séparer de la simple vertu morale, de la philosophie considérée comme sagesse, et, dans le domaine de la foi, la raison devait être servante de la foi. On ne cherchait

(1) Cette irritation se traduit, par exemple, dans le jugement un peu trop sommaire que Remigius porte sur Scot Érigène : « Qui sicut ex ejus scriptis verissime comperimus, nec ipsa verba Scripturarum adhuc habet cognita. Et ita quibusdam phantasticis adinventionibus et erroribus plenus est, ut non solum de fidei veritate nullatenus sit consulendus, sed etiam cum ipsis omni irrisione et despectione dignis scriptis suis, nisi corrigere et emendare pertinet : vel sicut demens sit miserandus, vel sicut hæreticus anathematizandus. *De tribus epistolis*, chap. 40, P. L. v. 121, col. 1054-55.

plus, comme les Pères avaient dû le faire, à saisir dans une vue synthétique, l'action concordante des diverses facultés de l'homme et de l'homme avec Dieu, dans cette manifestation de la vie spirituelle qu'est la foi, mais au contraire, dans l'extraordinaire amas de matériaux intellectuels reçus des Pères de l'Église, on travaillait à opérer des classifications objectives, à faire une place à part, en philosophie, aux résultats intellectuels de chacune des manifestations diverses de l'activité spirituelle de l'homme ; à distinguer soigneusement entre les conceptions dues à la raison naturelle et celles auxquelles l'intelligence humaine n'était parvenue que par le secours d'une révélation divine.

Il y avait entre ces deux conceptions de l'œuvre philosophique opposition absolue ; elles ne pouvaient subsister à la fois, il fallait que l'une exclût l'autre, et c'est ce qui arriva. Si mesquins, si chétifs, que furent les résultats de l'activité intellectuelle d'un Raban Maur, d'un Alcuin, d'un Prudentius, à côté du grand ouvrage philosophique de Scot Érigène, ils devaient survivre à cette philosophie grandiose qui se rattachait trop étroitement à un passé disparu, parce qu'ils étaient le premier fruit, encore hâtif il est vrai et prématuré, d'une nouvelle forme de pensée qui allait s'imposer de plus en plus, à travers mille obstacles, malgré bien des retours en arrière, pour dominer enfin dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Après avoir vanté un peu trop naïvement les bienfaits de la dialectique pour expliquer les mystères de la foi, on avait fait, dans les hérésies, l'expérience de ses dangers, et l'on s'indignait maintenant que Scot Érigène osât expliquer les mystères à l'aide de la philosophie. (1)

Ce changement indiquait que l'on inaugurerait une nouvelle période dans l'histoire des rapports de la philo-

(1) Rien n'est plus instructif, par exemple, pour juger du progrès réalisé, que la comparaison des deux textes suivants, l'un emprunté à la dédicace du traité de la Trinité d'Alcuin, l'autre au traité de Prudentius sur la prédestination, écrit contre Jean Scot Érigène :

sophie et de la foi ; à l'âge de la confusion, représenté par les Pères et auxquels se rattachait Jean Scot Érigène, succédait l'âge de la distinction méthodique. Telle est pour nous la conclusion qui se dégage de la comparaison que nous avons instituée entre le philosophe néoplatonicien et ses adversaires.

Elle permet, semble-t-il, de reviser et de réformer le jugement porté par Harnack sur la période que nous avons étudiée. Pour lui, elle n'est qu'une dépendance de l'antiquité au point de vue de l'histoire intellectuelle. (1) Ce jugement, que nous avons déjà rapporté n'est vrai que si l'on considère quels furent les matériaux utilisés par le IX^e siècle, mais il ne saurait être admis, selon nous, si l'on envisage la manière dont les matériaux ont été utilisés et le style de l'édifice philosophique, à peine ébauché encore, dans lequel ils devaient prendre place.

Cette comparaison nous permet encore de prendre

ALCUIN, *De fide S. Trinitatis*, lib. 1, dédicace à Charlemagne : « Non quo, imperator invictè et sapientissimè, ac refulgens rector, aliquid scientiæ vestrae fidei catholicae incognitum esse, vel minus exploratum cogitarem : sed ut mei nominis, quo a quibusdam magister (licet non merito) vocor, officium ostenderem : necnon ut convincerem eos, qui minus utile existimabant, vestram nobilissimam intentionem dialecticae disciplinae discere velle rationes, quas pater Augustinus in libris de sancta Trinitate apprime necessarias esse putavit, dum profundissimas de sancta Trinitate quaestiones, non nisi categoriarum subtilitate (Ms. sublimitate) explanari posse probavit. Quod etiam in ante nominato ejusdem Patris opusculo pius et devotus inquisitor facile inveniet, si philosophiae cognitionem in discendo habere non negligit. » P. L. v. 101, col. 12.

PRUDENTIUS, *De praedestinatione contra J. Scot*, cap. 1... « Verum id quod tunc contra eos agi necessitas summa coegit qui talibus inflati gloriabantur in vanitatibus suis, et simplicitatem nostrae fidei stultitiam deputabant, exsequi (répondre par des raisons) pro tempore non ut inhibitu, sed fideliter prudenterque a Patribus usurpatum. Tu autem a contrario de fide adversus fideles nullis sophismatibus innitentes impudentius scribens, quare ad sophistica te deliramenta verteris? In promptu est nimirum jaclantiae studens, et non jam philosophus sed philocompos videri appetens, ea nobis ingerere delegisti quae a nullo nostrum vel intelligi, vel deprehendi vel certe confutari posse credideras. » P. L. v. 106, col. 1016, C. D.

(1) Für die Geschichte der Institutionen bezeichnet die Karolingerzeit die epochemachenden Anfänge ; innerhalb der Geschichte des geistigen Lebens ist sie ein Anhang zur Geschichte der alten Welt. » HARNACK, *Dogmengeschichte*, t. 3, p. 245.

parti dans la querelle qui divise les historiens de Scot Érigène. Les uns en font un précurseur de la philosophie postérieure, non seulement de la philosophie du moyen âge, (1) mais encore de la philosophie moderne. (2) Selon les autres, il n'est au contraire que le dernier représentant de l'esprit néoplatonicien au sein de l'Église. Pour nous, nous nous rangeons sans hésiter à cette seconde opinion soutenue en France par Guizot ; (3) en Allemagne par Baur ; (4) il nous semble que la première ne peut être admise que si l'on compare certaines thèses particulières de Jean Scot Érigène avec la philosophie des siècles suivants ; mais elle ne saurait tenir devant le rapprochement entre la conception formelle de la philosophie telle que Scot Érigène l'a maintenue et celle dont ses contemporains s'efforçaient de trouver la formule. C'est peut-être même pour s'être trop soucié de comparer Scot Érigène avec les philosophes modernes que l'on a oublié de le rapprocher de ses contemporains. Mais il nous semble que ce rapprochement permet de conclure hardiment ; si supérieur qu'il fût à ses contemporains par la vigueur de son esprit, Scot Érigène a été en retard sur son temps et son milieu, et ce fut l'un des motifs de sa mauvaise fortune philosophique et théologique.

(1) Ueberweg considère Scot comme le premier philosophe de la période scolastique. *Grundriss der Geschichte der philosophie*, 2^e part., p. 150 et de Wulf tout en le rangeant parmi les antiscolistiques n'hésite pas à déclarer qu'il devance son temps. Cf. DE WULF, *Histoire de la philosophie médiévale* p. 182.

(2) Cette opinion a été soutenue par COUSIN, *Cours d'histoire de la philosophie* (9^e leçon) ; — par STAUDENMAYER, *Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit*, p. 298 ; — par SAINT RENÉ TAILLANDIER : *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, p. 189.

(3) GUIZOT, *Histoire de la civilisation en France* (29^e leçon) cité par Saint René Taillandier, op. cit.

(4) BAUR, *Die christliche Lehre von der Versöhnung*, Tubingue, 1838, p. 136-139.



CONCLUSION

LA SOLUTION PRATIQUE DU PROBLÈME POSÉ. — POURQUOI LA THÉOLOGIE DES SIÈCLES SUIVANTS N'A-T-ELLE PAS, AVANT SAINT THOMAS, TIRÉ PROFIT DES EXPÉRIENCES FAITES PAR LA THÉOLOGIE DU IX^e SIÈCLE ? — L'UNITÉ DES THÉOLOGIENS CATHOLIQUES DANS LEUR ATTITUDE VIS-A-VIS DE LA RECHERCHE PHILOSOPHIQUE.

L'époque carolingienne a vu se produire une vigoureuse renaissance intellectuelle, sous l'impulsion de Charlemagne et des hommes d'Église qu'il a trouvés dans toutes les provinces de son empire pour le seconder dans cette tâche civilisatrice. Etudier quel fut l'effet de cette renaissance intellectuelle sur la foi chrétienne, quelle fut l'attitude des hommes d'Église vis-à-vis de la philosophie, tel était le but de notre recherche.

Cette philosophie — on le comprend aisément — ne pouvait être, au sortir de la barbarie, un vaste corps de doctrines savamment organisées; aussi bien la philosophie est-elle tout autant peut-être dans l'esprit de recherche personnelle et méthodique au moyen de la raison, s'appliquant suivant les ressources intellectuelles de chaque époque, aux graves problèmes qui se rapportent à la destinée humaine, que dans la perfection et l'organisation savante des résultats; voilà pourquoi, sous le nom de la philosophie, telle que nous l'avons envisagée dans cette étude, dans ses rapports avec la foi chrétienne, nous avons dû comprendre et étudier tout effort de recherche rationnelle, sous quelque forme qu'il se présentât, et quelque modeste qu'il fût encore.

Notre examen a donc porté sur les relations, durant la

période carolingienne, de ces deux faits qui intéressent la vie spirituelle, la recherche rationnelle au moyen des seules ressources de l'esprit humain d'une part, et la foi religieuse, l'adhésion aux croyances chrétiennes, d'autre part.

Une constatation essentielle, dont les historiens de cette époque ont négligé de tenir un compte suffisant, s'est d'abord imposée à nous. Les Pères de l'Eglise, qui furent les maîtres des auteurs de la Renaissance carolingienne, au lieu de distinguer les domaines de la philosophie et de la religion, que leurs maîtres néoplatoniciens avaient entièrement confondus, ont encore accru, s'il se peut cette confusion, de sorte que le vaste assemblage de doctrines qui constituait l'héritage intellectuel du haut moyen âge, et la matière sur laquelle il allait exercer sa raison naissante se présentait sous la forme complexe d'une religion-philosophie dans laquelle la science, la philosophie, la morale et la religion se trouvaient intimement unies.

Le moyen âge a eu la tâche historique de refondre ces matériaux pour leur imposer une forme nouvelle, pour les ordonner en une synthèse savante. Mais il a dû nécessairement commencer par l'analyse ; au moyen d'essais souvent renouvelés, après bien des tâtonnements plus ou moins fructueux, il a dû reconnaître l'hétérogénéité des éléments amalgamés dans ce trésor mélangé qu'il recevait de l'antiquité.

Dès que la philosophie a été cultivée, divers courants de pensée se sont dessinés, qui tendaient à isoler pour en faire l'objet de la philosophie, tel ou tel de ces éléments contenus dans la vaste philosophie religieuse, qui fut le point de départ des réflexions du haut moyen âge.

Au temps de Charlemagne, et déjà dans les siècles précédents, deux tendances surtout se font jour. On n'oppose pas encore Platon à Aristote, — tous sont platoniciens ou plutôt néoplatoniciens ; — encore ne le sont-ils pas, sauf Scot Érigène, par suite d'un commerce direct

avec les sources philosophiques alexandrines ; tous clercs, ils sont, avant tout, les disciples très humbles des Pères de l'Église. Aussi, le principe des divergences se trouve-t-il plus nettement peut-être qu'à aucune autre époque, dans le genre de vie, dans le rôle que chacun est appelé à jouer dans la société chrétienne. Les uns, livrés à la contemplation, conçoivent avant tout la philosophie comme une spéculation, et leur raison encore naïve s'enivre des premiers exercices de la dialectique. Les autres, chargés de civiliser les barbares, de redresser leurs mœurs, de les initier à la foi et à la vie chrétienne, développent la philosophie morale, et s'en tiennent surtout, en fait de philosophie, à la conception d'une sagesse pratique s'inspirant de l'Évangile beaucoup plus que de la raison naturelle. Ainsi, tandis que tous continuent à prononcer avec estime le nom de la philosophie, et prétendent la cultiver, chacun tend à placer sous ce mot la discipline qui l'intéresse, et dont il expérimente chaque jour la valeur ou la nécessité ; ils s'unissent tous pour faire de concert l'éloge de la philosophie ; mais, sur le même air de cet hymne qu'ils chantent d'accord, chacun met des paroles différentes. L'harmonie n'est qu'apparente et ne peut masquer bien longtemps des divergences, qui bientôt dégèneront en conflit, le jour où, comme objet des réflexions et des discussions, on prendra les mystères mêmes de la foi chrétienne.

Confusion entre la foi chrétienne et la philosophie, opposition des tendances spéculatives et pratiques : tels sont, en effet, les deux facteurs dont il est aisé de retrouver l'influence dans les diverses phases des controverses théologiques.

Tout d'abord, l'école spéculative exerce l'effort d'une pensée personnelle dans le développement des éléments rationnels de la culture héritée de l'antiquité ; puis, transporte le même esprit de simplification logique, le même usage de la raison pure dans l'étude des

mystères comme la Filiation divine du Christ ou l'Eucharistie. Ceux de ses représentants chez qui l'amour du raisonnement et des idées claires ont atténué l'esprit de foi, encore qu'ils restent ou s'imaginent très sincèrement rester des croyants, en arrivent à soutenir des thèses comme l'adoptianisme qui viennent mettre en péril l'intégrité de la foi ou du moins heurter le sens chrétien de leurs contemporains. Contre eux s'élève une opposition formidable de tous les hommes d'action qui ont mission de diriger les fidèles et ne peuvent pas rester indifférents aux dangers que la foi et la morale publiques peuvent courir par suite de ces doctrines hasardées. A eux se joignent dans cette résistance à l'hérésie les spéculatifs chez qui la raison, enivrée par le jeu de la dialectique, n'a pas détruit la simplicité de la foi aux mystères.

Plus ou moins sincèrement convertis comme Félix d'Urgel, ou opiniâtement rebelles comme Gottschalk, les novateurs sont forcés de céder devant cette coalition. De gré ou de force ils se soumettent et rentrent dans le silence. Ce premier moment des controverses a pour effet de mettre en lumière l'hétérogénéité des données contenues dans la religion-philosophie qui est le point de départ de la culture ; les procédés de la raison éduquée sont venus se heurter à un objet qui est resté réfractaire à leur analyse : le mystère de foi ; ainsi la distinction de la philosophie pure et de la foi chrétienne s'opère de fait, sans être d'ailleurs encore l'objet d'une reconnaissance de principe.

Mais, quand la nature originale de la donnée de foi se trouve ainsi mise hors d'atteinte, et la distinction des domaines propres de la philosophie et de la religion virtuellement établie, un problème nouveau surgit, la division reparait entre spéculatifs et pratiques au sein de l'orthodoxie ; la controverse entre dans une phase nouvelle.

Les esprits les plus cultivés sentent bien, en effet, que tout n'est pas également blâmable dans la tentative des hérétiques ; si leurs conclusions qui répugnent au sens

chrétien ont été justement rejetées, leurs tâtonnements renferment en eux-mêmes un élément de recherche légitime, et qui devient d'autant plus légitime que le mystère est désormais soustrait à ses atteintes ; la raison, pourvu qu'elle reste dans son domaine, a droit à l'indépendance de ses procédés ; ce n'est pas précisément dans le fait de raisonner sur la liberté et la Providence que Gottschalk s'est trompé, il a eu tort seulement de prétendre faire prévaloir ses opinions sur l'enseignement de l'Église et de les livrer à la foule du haut de la chaire chrétienne. Il y a une part légitime dans la méthode exégétique de Félix d'Urgel qui prétend s'en tenir au sens littéral de certains passages scripturaires ; ce qui est faux c'est sa prétention de réformer par quelques textes, peut-être plus exactement entendus, tout l'enseignement dogmatique de la tradition. Dès lors, les spéculatifs orthodoxes reprennent pour leur compte non les conclusions théologiques, mais les procédés philosophiques ou scientifiques des hérétiques et soutiennent leur légitimité contre les docteurs pratiques, portés à condamner en bloc et les conclusions fausses et toute la suite des recherches qui les ont amenées. Cette lutte entre spéculatifs et pratiques orthodoxes discutant sur le vrai sens de l'Écriture et d'Augustin, après avoir mis hors de cause l'autorité de la tradition et l'enseignement révélé, constitue le second moment de la controverse théologique ; la distinction entre la philosophie et la foi ayant été établie de fait, on se trouve amené à discuter plus ou moins explicitement sur la question des principes propres aux disciplines philosophique et scientifique.

L'objet de la foi lui-même, s'il n'est pas soumis au jugement de la raison, requiert un certain usage de la raison. Pour exprimer les vérités de foi et les relier ; pour dégager les conclusions implicitement contenues dans les principes révélés, la raison doit intervenir, et tous, aussi bien pratiques que spéculatifs, la font intervenir ; mais ils diffèrent encore sur la manière dont ils entendent son

rôle et comprennent le problème des principes de la théologie. Quels sont les rapports de l'autorité, de la tradition et de la raison, et, s'il est reconnu que la tradition est, en théologie, la source de la connaissance, comment devra se faire l'interprétation et l'adaptation, nécessaires aux circonstances nouvelles, de la tradition ancienne : tels sont les problèmes que, sous le nom de prédestination, d'Eucharistie, de querelle des images, tranchent, en fait, les théologiens controversistes. La recherche des principes théologiques peut être considérée comme le troisième moment de la controverse.

Sans doute, ces divers moments ne se distinguent pas dans la réalité avec la netteté que doit accuser l'analyse ; ils empiètent nécessairement les uns sur les autres ; ils ne se retrouvent pas également développés dans tous les problèmes controversés au ix^e siècle. Nous estimons, pourtant, que cette hypothèse explicative sur la loi du développement des méthodes, et le problème des relations de la philosophie et de la théologie peut être appliquée sans répugnance à l'histoire des controverses théologiques de cette période ; bien plus, qu'elle se dégage de l'ensemble des faits étudiés et les éclaire d'une lumière nouvelle.

Pourquoi ces résultats partiels encore, mais pourtant acquis en fait, grâce aux controverses théologiques, n'ont-ils pas été plus soigneusement enregistrés et conservés ? Pourquoi la confusion entre la philosophie et la religion se perpétuera-t-elle encore pendant plusieurs siècles, pourquoi faut-il voir jusqu'à saint Thomas d'Aquin les controverses nées de cette confusion se renouveler sans cesse ? La raison en est que ces résultats acquis en fait ne sont pas conscients chez ceux-là même qui les ont réalisés ; ou du moins ils ne trouvent pas encore une justification scientifique qui les classe définitivement parmi les principes de méthode capables de s'imposer à tous les esprits. D'ailleurs, la civilisation ressuscitée avec Charlemagne subit, dès la fin du ix^e siècle, par suite de nouvelles

invasions barbares, un nouveau déclin ; les hommes d'Église n'auront plus le loisir de tirer des études auxquelles les controverses théologiques les ont obligés tout le profit qui aurait pu en résulter. Eussent-ils eu ce loisir, il ne semble pas qu'aucun d'eux, sauf Scot Érigène, eût eu la vigueur de pensée, et l'initiation philosophique suffisantes pour aborder ces questions de principes. Or, sur cette question fondamentale des rapports entre la philosophie et la religion, Scot Érigène, nous l'avons vu, reste encore en retard sur ses contemporains, et se rattache sans la moindre hésitation aux conceptions du passé ; il est le plus illustre peut-être parmi les derniers représentants d'une religion-philosophie.

Ainsi, la séparation entre la philosophie et la religion a été plusieurs fois opérée de fait, avant d'être formulée comme un principe ; sur ce point comme sur bien d'autres, dans l'enseignement théologique de l'Église, le moment réel du développement a précédé le moment théologique, et l'Église a pratiqué le *prius vivere, deinde philosophari*, ayant toujours une besogne plus urgente à accomplir, que de réfléchir sur son histoire. Il n'en est pas moins vrai que le moment théologique dans le développement d'une doctrine se rattache toujours plus ou moins étroitement au moment réel, dont il n'est qu'une conséquence ; ces deux moments appartiennent à la même période historique, et voilà pourquoi nous avons affirmé que la théologie du ix^e siècle, par les principes encore implicites de sa méthode, doit être rattachée non à la période des Pères, mais à l'âge de la théologie scolastique.

Le ix^e siècle, qui empruntait aux Pères tous les matériaux de sa théologie, a dû reconstruire l'édifice théologique sur un plan nouveau.

Pour convertir les philosophes, les Pères de l'Église avaient dû leur présenter la religion comme la vraie philosophie, comme la seule sagesse véritable ; ainsi, ils avaient intimement mélangé les résultats de l'expérience

philosophique des païens et les données de la révélation. Au sein d'une société chrétienne, qui n'avait point à passer de la philosophie à la foi, mais recevait du même enseignement, les rudiments de la philosophie et la doctrine révélée, le danger venait non de la dissociation entre ces deux disciplines, mais de leur trop complète union ; il fallait faire le départ entre les conclusions élaborées au moyen des seules ressources de l'homme, et celles qu'il tenait d'une autorité supérieure, afin de sauvegarder, dans la synthèse de ces deux éléments, leur originalité essentielle ; ce fut l'œuvre de la philosophie scolastique.

Peut-être le mouvement de la pensée moderne aboutira-t-il, tout en respectant les divisions devenues classiques, à trouver dans un point de vue supérieur une raison nouvelle d'unir ce que la théologie scolastique a dû surtout distinguer, si elle considère avant tout la pure philosophie et la doctrine de la foi dans leur rapport avec le problème unique de la destinée, la philosophie ne gardant toute l'indépendance de sa méthode, que pour mieux poser les termes de ce problème dont elle est impuissante à fournir la seule solution authentique, laquelle ne se trouve contenue que dans les enseignements de la foi. (1)

Ainsi la théologie, expression rationnelle de la foi de l'Église, se renouvelle sans cesse, parce qu'elle est une doctrine vivante, mais, pour la même raison, comme tout être vivant, elle garde dans l'Église, sous toutes les transformations qui s'opèrent en elle, une identité substantielle, une continuité réelle dans son développement, et cette seconde manifestation de sa vie n'est pas moins importante, ni moins saisissable d'ailleurs historiquement, encore qu'elle ne s'impose pas toujours aussi vive-

(1) C'est ainsi que Pascal, par exemple, pose le problème religieux, et beaucoup de philosophes contemporains ont adopté la même position ; voir, par ex. V. GIRAUD, *La philosophie religieuse de Pascal et la pensée contemporaine*, Paris, 1904 ; LABERTHONNIÈRE, *Essais de philosophie religieuse*, Paris, 1903.

ment à l'attention, durant ces périodes de transition, d'enfantement douloureux d'un monde nouveau de pensées, comme l'est précisément le haut moyen âge. Si l'organisation de la science théologique se modifie, l'attitude des hommes d'Église, de ceux qui ont entre les mains l'autorité spirituelle, reste toujours dans ses grands traits semblable à elle-même. Si inégaux que soient les dons du génie et le niveau de la culture chez de grands docteurs, comme saint Augustin ou saint Thomas d'Aquin, et d'autre part chez les ouvriers plus modestes de l'œuvre théologique, comme les Alcuin, les Raban Maur ou les Hincmar, il n'est pas impossible à l'historien de retrouver le lien qui les unit. En face de la culture rationnelle, ils ont tous la même attitude, encore que les conditions historiques différentes leur imposent des mesures diverses dans l'usage des mêmes principes, et cette attitude peut être caractérisée en quelques traits essentiels.

Tous, ils favorisent de tout leur pouvoir le progrès de la culture intellectuelle; ils accueillent avec faveur la science de leur époque, et rappellent à leurs contemporains quelquefois enclins à mépriser la science par un attachement peu éclairé à la foi, le devoir de mettre en valeur les ressources intellectuelles qui s'offrent à eux et de cultiver la raison naturelle.

Mais, s'il ont une même estime de la culture rationnelle, ils ont aussi un sentiment commun des limites de sa compétence dans le domaine du mystère qui fait l'objet de la foi; ils sont pénétrés à un égal degré de cette persuasion, qui constitue un des traits caractéristiques du catholicisme, que les opinions en matière religieuse ne sont pas chose indifférente à la conscience et devant Dieu, et que l'autorité ecclésiastique qu'ils représentent a, non seulement le pouvoir, mais le devoir, de prévenir tout écart dans le développement de la pensée religieuse, et d'imposer, dans l'intérêt de tous les fidèles, une discipline intellectuelle aux esprits, parfois les plus puissants, mais dont la personnalité trop

originale risque de compromettre l'équilibre des concepts qui éclairent et orientent la vie religieuse, en exagérant un élément dogmatique aux dépens d'un autre, ou en lui donnant une expression à laquelle l'esprit public n'est pas encore préparé.

Enfin, quand le danger est écarté de supprimer le mystère sous prétexte de l'expliquer, ou d'arrêter le développement de la pensée chrétienne pour la ramener à son point de départ, sous le prétexte antihistorique de la rétablir dans sa pureté primitive, ils travaillent tous à donner aux vérités de la foi une organisation et une expression scientifiques adaptées aux besoins intellectuels de leur époque, en tenant compte dans la mesure légitime des aspects découverts ou remis en lumière, des procédés mis en honneur par l'hérésie elle-même.

Tels sont bien, nous semble-t-il, les traits caractéristiques de cet esprit commun qui les anime, dans la détermination des rapports de la foi chrétienne avec la philosophie, et maintient entre eux le lien d'une tradition toujours inspirée du même esprit, au sein des transformations les plus apparentes.

APPENDICE I

LA CONNAISSANCE DE L'HÉBREU ET DU GREC EN OCCIDENT AU MOMENT DE LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE

Jusqu'à quel point l'Europe Occidentale durant la période carolingienne a-t-elle été initiée à la connaissance du grec et de l'hébreu, tel est un des problèmes, qui sans rentrer directement dans le cadre de notre étude, nous intéressait cependant, à titre d'indication, pour mieux apprécier la culture du ix^e siècle, et nous faire une idée exacte du profit que les auteurs de ce siècle étaient en état de tirer des anciens, en philosophie et en théologie.

Il paraît tout d'abord hors de doute que personne au ix^e siècle, en Occident, sauf peut-être Théodulfe, évêque d'Orléans, n'a su l'hébreu. Que rencontrons-nous, en effet, dans les œuvres des hommes les plus savants de cette époque ? (1) Quelques mots d'hébreu, quelques glossaires tout au plus.

Alcuin cite quelques mots d'hébreu, mais comme le fait remarquer Vallarsius de Vérone, dans la préface au tome IX des œuvres de saint Jérôme, éditées en 1738, (2) il les a copiés dans les commentaires de saint Jérôme, sur la Genèse et sur l'Ecclésiaste.

Nous pouvons très légitimement expliquer de la même manière les remarques que nous trouvons dans Agobard de Lyon, (3) sur le genre différent de quelques mots en hébreu, en grec et en latin ; il lui suffisait de copier de telles remarques dans les Pères, surtout dans saint Jérôme, chez qui elles ne manquent pas. Raban Maur (4) reproduit les alphabets hébreu, grec, scythique et marcoman. Il nous avertit pour le scythique qu'il l'emprunte à saint Jérôme. N'importe quel copiste pouvait en faire autant.

(1) Cf. P. L. v. 100, col. 81, B.

(2) Cf. P. L. v. 100, col. 81, B.

(3) Cf. P. L. v. 104, col. 163, D. col. 164, A.

(4) Cf. P. L. v. 112, col. 1579-1584.

Enfin l'homme le plus savant de l'époque qui connaissait sûrement le grec, Jean Scot Érigène, lui-même, ne savait pas l'hébreu. Nous trouvons chez lui une citation syriaque (et il ne nous laisse pas ignorer qu'il l'emprunte à saint Basile) ; et quelques citations hébraïques. Il est clair que lui qui était si fier de sa connaissance du grec, n'aurait pas manqué de se vanter de sa connaissance de l'hébreu, si elle ne se fût réduite à la connaissance de l'alphabet et de quelques mots empruntés à des auteurs grecs. Quand il cite la Bible, il accepte toujours le texte des Septante, même quand celui-ci ne traduit pas exactement le texte hébreu, il est donc clair qu'il ne savait pas l'hébreu. (1)

Ce bref examen devrait suffire, semble-t-il, à trancher la question en ce qui concerne l'hébreu tout au moins, si les Bénédictins (Mabillon par exemple) qui voulaient faire d'Alcuin un des leurs, n'avaient attaché une importance, à notre avis, trop considérable, à quelques témoignages de cet auteur. Alcuin, ancien élève de l'école monastique d'York en Angleterre, a écrit un long poème à la gloire de l'Église d'York, et nous y trouvons, il est vrai, quelques vers, (2) où il n'est pas question, à vrai dire, de l'enseignement des langues mais des ouvrages que l'on possède à York, et l'on y parle de la révélation faite au peuple hébreu ; mais cela ne comporte pas du tout la possession d'une bible hébraïque, et suppose seulement que l'on avait en sa possession l'ancien testament en latin ou peut-être en grec. D'ailleurs le ton emphatique du passage nous avertit qu'il faut y voir plutôt l'enthousiasme d'un ancien élève, que la rigueur scientifique d'un historien. On veut tirer une autre preuve de la correspondance d'Alcuin avec un certain Josephus, son disciple, qui résidait à York. Josephus écrivant à Alcuin, lui annonce que conformément à sa demande, il a fait un recueil d'extraits des commentaires de saint Jérôme, et qu'ainsi il a pu

(1) P. L. v. 122, col. 9, C. col. 10, A.

(2) « Illic invenies veterum vestigia Patrum :
Quidquid habet pro se Latio Romanus in orbe,
Græcia vel quidquid transmisit clara Latinis
Hebraicus vel quid populus bibit imbre superno
Africa lucifluo vel quidquid lumine sparsit. »

P. L. v. 100, col. 81, C.

suivre la vérité du texte hébreu. (1) Ce texte ne prouve pas nécessairement que ce Josephus ait fait autre chose que s'en rapporter à saint Jérôme sur le sens du texte hébreu. (2) Et quand même il serait vrai que Josephus ait su quelque peu d'hébreu, que l'on ait connu l'hébreu à l'école d'York comme on en veut trouver le témoignage dans Bède, (3) cela ne prouverait pas du tout qu'Alcuin ait dû le savoir, puisque le simple examen de ses œuvres nous amène forcément à la conclusion contraire. Le seul auteur dont il nous semblerait raisonnable d'admettre qu'il ait eu une vraie connaissance de l'hébreu c'est Théodulfe, évêque d'Orléans, l'auteur d'une recension de la Bible (4) et peut-être a-t-il dû cette science à l'influence des Arabes sur la société chrétienne de l'Espagne; il ne faut donc pas se hâter de proclamer que l'étude de l'hébreu a existé dans les écoles carolingiennes.

Quant au grec, si nous exceptons Jean Scot Érigène, il semble résulter des documents qu'aucun auteur occidental du ix^e siècle, ne l'a connu beaucoup mieux que l'hébreu. Nous arrivons à cette conclusion par des raisons analogues à celles qui ont inspiré notre précédent jugement. Les auteurs du ix^e siècle citent quelques mots grecs. Alcuin en cite dans une lettre à Homère (5) mais il s'abrite derrière l'autorité de saint Jérôme et d'Isidore de Séville, qu'il a probablement copiés. Dans son traité de l'orthographe et de la grammaire, il cite deux mots de grec et donne quelques étymologies tirées du grec. (6) Mais cela ne prouve pas une science bien extraordinaire, d'autant qu'il copie la plus grande partie de ses traités sur les anciens, notamment sur Isidore de Séville. (7)

Les auteurs du ix^e siècle empruntent, il est vrai, de longs extraits à des Pères grecs, saint Jean Chrysostome, saint Gré-

(1) « Ita enim mihi præcipiebas, ut in cunctis pernecessarium tantum sensum et Hebraicæ veritatis tramitem sequens... incerta et confusa declinarem vestigia. » P. L. v. 100, col. 38, B.

(2) Cet épitomé composé sur les conseils de saint Jérôme, par Josephus, est cité par MABILLON, *Act. S. S. sæc. 4*, pars 1, page 188 et suivantes.

(3) BÈDE, *Hist. gent. Angl.* lib. 4, cap. 2, P. L. v. 100, col. 81, C.

(4) Voir CUISSARD, *Théodulfe*, chap. 11.

(5) P. L. v. 100, col. 183.

(6) P. L. v. 101, col. 918, C. col. 910, B.

(7) Il copie par endroits Isidore de Séville dans son traité de la dialectique.

goire, il ne faut pas se hâter de conclure qu'ils savaient le grec ; car ils indiquent eux-mêmes qu'ils usent de traductions latines. (1) Raban Maur, un des hommes les plus savants de son temps, fait connaître l'état réel des connaissances, dans un passage de son ouvrage *De universo*. Après avoir indiqué qu'il y a trois langues importantes et utiles à savoir, pour comprendre l'Écriture, l'hébreu, le grec et le latin, il conclut modestement : « Mais comme il est difficile à chacun de savoir toutes les langues, que personne néanmoins ne soit négligent au point d'ignorer, dans son propre pays, la langue de ce pays. » (2)

Nous avons d'ailleurs des témoignages plus décisifs encore. Dans la grande dispute théologique relative à la prédestination, Jean Scot Érigène a prétendu conclure à l'incompétence de ses adversaires en s'appuyant sur leur ignorance du grec, et l'un des plus savants d'entre eux, Prudentius de Troyes, lui répond en lui faisant l'aveu de cette ignorance, (3) mais en lui faisant remarquer, qu'ils puisent leurs arguments dans des Pères qui ont su le grec. Il est bien évident que si, lui, ou ses partenaires avaient su le grec, s'ils avaient été en état de lire les Pères grecs, dans le texte original, ils n'auraient manqué de le dire ; le texte de Prudentius n'a pas été jusqu'à présent, croyons-nous, invoqué dans la discussion de ce problème, il nous semble pourtant assez significatif.

Il est vrai que l'on a prétendu encore attribuer à Alcuin la

(1) Haymo, évêque d'Halberstadt, indique dans la préface de son abrégé d'histoire ecclésiastique qu'il se sert d'une traduction latine d'Eusèbe. P. L. v. 118, col. 819.

(2) « Tres sunt autem linguae sacræ, hebræa, græca, latina : quæ toto orbe maxime excellunt. His enim tribus linguis super crucem Domini a Pilato causa ejus fuit scripta. Unde et propter obscuritatem sanctarum Scripturarum, harum trium linguarum cognitio necessaria est, ut ad alteram recurratur, si aliquam dubitationem nominis vel interpretationis sermo unius lingua attulerit. Græca autem lingua inter cæteras gentium clarior habetur... etc. Cum autem omnium linguarum scientia difficilis sit quiquam nemo tamen ita desidiosus sit, ut in sua gente positus, suæ gentis linguam nesciat. » *De universo*, lib. 16, cap. 1, P. L. v. 111, col. 435-436.

(3) « Verum, qui a nobis hanc, inscitiam inuris (ignorance du grec) numquid et sanctis Patribus non minus græca quam latina eruditione lampantibus, idem facinus, obtendes ? quorum, ut cæteros omittem, Ambrosium, Hieronymum, Augustinum, Gregorium, Isidorum, Fulgentium, Cassiodorum testes veritatis adhibeo, quos græcam novisse linguam atque scientiam, multos nisi nihil sciens ignoret, qui omnes alio sensu verbi ejusdem... intelligentiamprosequuntur. » PRUDENTIUS, P. L. v. 115, col. 1305, C.

connaissance du grec sur la foi des témoignages externes. Il a dû savoir le grec, dit-on, parce que le grec était enseigné à l'école d'York où il a fait ses études. La conclusion ne nous paraît pas du tout nécessaire, puisque les œuvres d'Alcuin ne nous permettent nullement de constater cette science.

Au surplus il ne nous paraît pas du tout prouvé qu'on ait enseigné le grec à York. De ce que l'école d'York avait été fondée au ^{viii} siècle par deux moines grecs Adrien et Théodore, il ne faut pas se presser de conclure qu'ils aient institué un enseignement méthodique du grec, capable de se perpétuer ; il eût fallu pour le faire des livres, et nous ne voyons pas, au témoignage de Bède et d'Alcuin, qu'on possédât à York des livres en grec.

D'autre part, l'insistance avec laquelle Bède raconte que de son temps encore, il y avait à York des disciples de Théodore, qui savaient le grec comme leur langue maternelle, nous permet de conjecturer que c'était là un fait remarquable, isolé, qui n'a pas créé une tradition se perpétuant au moment où Bède écrit. En tout cas, au temps où Alcuin étudiait, cette tradition était bien perdue, à en juger par ses propres écrits, par ceux des disciples qu'il a formés.

C'est ainsi que Raban Maur, disciple d'Alcuin, organisateur de l'école de Fulda, comme Alcuin l'avait été de celle de Saint-Martin de Tours, n'a qu'une connaissance rudimentaire du grec, comme l'établissent ses écrits d'une part, et d'autre part, le fait que, mêlé comme Prudentius de Troyes à la controverse de la prédestination, il tombe, comme Prudentius, comme tous les adversaires de Scot Érigène, sous l'accusation portée par celui-ci contre eux, d'ignorer la langue grecque.

Nous n'avons pas du reste la prétention de trancher en quelques mots cette question assez obscure ; nous nous proposons simplement en rapportant quelques documents, de donner notre appréciation telle qu'elle résulte du maniement de beaucoup de textes de cette période. Or il nous semble que Mabillon, par exemple, a pris trop à la lettre les déclarations des contemporains affirmant que tel ou tel auteur, comme Alcuin, est très fort en grec ; le témoignage est fortement sujet à caution, puisqu'en toute hypothèse le nombre des hellénistes de l'Occident aurait été très peu considérable, et

que dès lors, jugés non par des hellénistes compétents, mais par des disciples ou des amis ignorants eux-mêmes de cette langue, ils pouvaient obtenir à peu de frais un brevet d'hellénisme. Un mauvais élève dira volontiers d'un de ses condisciples qu'il est très fort en grec, sans que son témoignage doive nécessairement inspirer beaucoup de confiance. Telle est la réserve qui nous semble s'imposer en cette matière, quelques témoignages nouveaux que l'on puisse apporter après tous ceux qu'ont invoqués les Bénédictins. (1)

(1) Voir dans le volume 100 de la Patrologie latine l'exposé de toutes les discussions scientifiques relatives à cette question, dans l'introduction aux œuvres d'Alcuin.

APPENDICE II

JEAN SCOT ÉRIGÈNE A-T-IL FAIT UN SÉJOUR EN ORIENT ?

Un autre problème historique qui s'est posé pour nous, au cours de cette étude, et qu'il serait intéressant d'élucider, est celui de l'origine ou tout au moins de la formation de Jean Scot Érigène.

Sur la foi de son appellation d'Érigène, les uns en ont fait un Irlandais, d'autres arguant de son nom de Scot, l'ont considéré comme un Écossais. En tout cas on l'a fait naître dans les Iles Britanniques ; et on l'a considéré unanimement comme un condisciple d'Alcuin, ou un élève comme lui d'une des florissantes écoles, telle que l'école d'York. (1)

Or il nous semble impossible d'admettre qu'il se soit formé en Occident. Sa culture est tout à fait grecque et ne ressemble pas du tout à celle de ses contemporains, à celle d'Alcuin, par exemple, qui serait son émule ou son prédécesseur à l'école d'York. Jean Scot Érigène est le seul des occidentaux, à son époque, comme nous l'avons montré, dans l'appendice I, qui possède à fond la langue grecque. Au point de vue littéraire, il a un genre d'humanisme qui suppose nécessairement une culture grecque chez le traducteur de l'Aréopagite.

Nous avons vu aussi que sa formation intellectuelle, que sa philosophie ne sont pas seulement supérieures à celles de tous ses contemporains, elles sont autres, elles leur sont absolument étrangères. Lui-même en a conscience et se réclame constamment dans ses ouvrages des Grecs. Cette expression *Græci* revient à chaque instant dans son *De divisione naturæ*.

A en juger par la critique interne de son œuvre, il apparaît donc comme un grec, isolé, étranger dans l'Occident. Si l'on ajoute au témoignage qui se dégage de cet examen, le fait que les témoignages qui se rapportent à sa vie ou se contredi-

(1) Voir l'exposé de ces discussions historiques dans SAINT RENÉ TAILLANDIER, *Scot Érigène et la philosophie scolastique*, première partie, chap. 5.

sent, (1) ou laissent absolument dans l'obscurité toute la période qui précède son séjour à la cour de Charles-le-Chauve, (aussi bien que la fin de sa vie d'ailleurs), on est tenté de supposer que ce néoplatonicien, tout à fait incompris des théologiens de l'Occident, était peut-être un Oriental, où tout au moins qu'il avait fait un séjour en Orient, et qu'il a dû à ce séjour sa formation littéraire et philosophique qui tranche d'une manière si saisissante sur celle des auteurs au milieu desquels les documents historiques l'ont saisi et fixé.

Il y a là un problème historique dont l'examen ne rentrait pas dans le cadre de notre étude mais qui mériterait, nous semble-t-il, de fixer l'attention ?

(1) Voir SAINT RENÉ TAILLANDIER, *ibid.*

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE

DES

OUVRAGES LE PLUS FRÉQUEMMENT CONSULTÉS

- AGOBARDI SANCTI, Lugdunensis episcopi opera, P. L. v. 104.
AHNER, Fredegis von Tours, Leipzig, 1878.
FLACCI B. ALBINI seu ALCUINI opera omnia, P. L. v. 100-101.
AMPÈRE J. J., Histoire littéraire de la France sous Charlemagne, Paris, 1868.
AMULONIS episcopi Lugdunensis opera, P. L. v. 116.
AUGUSTINI SANCTI opera, P. L. v. 32-47.
BACH Dr, Dogmengeschichte des Mittelalters von christologischen Standpunkte, 2 vol.
BAUNARD, Théodulfe, évêque d'Orléans, 1860.
BEDÆ VENERABILIS opera, P. L. v. 90-95.
CAROLI BEATI MAGNI imperatoris opera omnia, P. L. v. 97-98.
CHRISTLIEB, Leben und Lehre des Joannes Scotus Erigena, Gotha, 1860.
CLERVAL, Les Écoles de Chartres au moyen âge, Paris, 1895.
CUISSARD, Théodulfe, évêque d'Orléans, Orléans, 1892.
DENK O., Geschichte des Gallo-Fränkischen Unterrichts- und Bildungswesens von den ältesten Zeiten bis auf Karl den Grossen, Mayence, 1892.
DIONYSII AREOPAGITÆ opera, P. G. v. 3-4; trad. lat. de J. Scot Erig., P. L. v. 122.
FLORI Diaconi Lugdunensis opera, P. L. v. 119.
GOTTESCHALCI Orbacensis monachi opera, P. L. v. 121.
HARNACK Ad., Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 vol., Fribourg en Brisgau, 1890.
HAURÉAU B., Histoire de la Philosophie Scolastique, 2 vol., Paris, 1872.
HEFELE, Histoire des Conciles, t. 4-6, 1869-76.
HINCARI Rhemensis archiepiscopi opera omnia, P. L. v. 125-126.
HUBER, Joannes Scotus Erigena, Munich, 1861.
JOANNIS SCOTI opera, P. L. v. 122.
Koch Dr, Pseudo-Dionysius Areopagita in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen, Mayence, 1900.
LAFORÊT, Histoire d'Alcuin, Namur, 1898.
LAVISSE ET RAMBAUD, Histoire générale du iv^e siècle à nos jours, t. 1, Paris.
MAITRE L., Les Écoles épiscopales et monastiques de l'Occident

depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste (768-1180), Paris, 1866.

MANDONNET P., O. P., Aristote et le Mouvement Intellectuel au moyen âge, extrait de Siger de Brabant et l'averroïsme latin au moyen âge, Fribourg, (Suisse), 1899.

MARIÉTAN, Problème de la classification des sciences d'Aristote à saint Thomas, Saint-Maurice (Suisse), Paris, 1901.

MONNIER, Alcuin et Charlemagne, Paris, 1864.

PASCHASII RADBERTI, abbatís Corbeiensis opera, P. L. v. 120.

PAULINI SANCTI Patriarchæ Aquileiensis opera, P. L. v. 99.

PICAVET, La Scolastique, (Revue internationale de l'enseignement), Paris, Avril 1893.

Les discussions sur la liberté au temps de Gottschalk, de Raban Maur, d'Hincmar et de Jean Scot, (Extrait du compte-rendu de l'Académie des Sciences Morales et Politiques, Paris, 1896.

PRANTL, Geschichte der Logik im Abendlande, 4 vol. Leipzig, 1855-1870.

PRUDENTII SANCTI, Trecensis episcopi opera, P. L. v. 115.

RABANI MAURI BEATI, Fuldensis abbatís et Moguntini archiepiscopi opera omnia, P. L. v. 107-112.

RATHMANNI, Corbeiensis monachi opera, P. L. v. 121.

REMIGII SANCTI Lugdunensis episcopi opera, P. L. v. 121.

SAINT RENÉ-TAILLANDIER, Scot Érigène et la Philosophie Scolastique, Strasbourg, Paris, 1843.

SCHROERS, Hincmar Erzbischof von Reims, sein Leben und seine Schriften, Fribourg en B., 1884.

SERVATI LUPI BEATI presbyteri et Ferrariensis abbatís opera, P. L. v. 119.

STÖCKL, Geschichte der Philosophie des Mittelalters, v. 1, Mayence.

THEODULFI, Aurelianensis episcopi opera, P. L. v. 105.

TURMEL, Le péché originel; La doctrine de saint Augustin; Revue d'Histoire et de Littérature religieuse, t. 6, Paris, 1901.

UEBERWEG-HEINZE, Grundriss der geschichte der Philosophie, t. 2, Berlin, 1880-1883.

WERNER D^r, Der Heilige Thomas von Aquino, Ratisbonne, 1858.

VIDIEU, Hincmar de Reims, Paris 1875.

DE WULF, Histoire de la Philosophie médiévale, Louvain, 1900.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS

APERÇU GÉNÉRAL DES RAPPORTS DE LA FOI CHRÉTIENNE ET DE LA PHILOSOPHIE

PREMIÈRE PARTIE

LE PROBLÈME DES RAPPORTS ENTRE LA FOI CHRÉTIENNE ET LA PHILOSOPHIE ENVISAGÉ DANS SA LIAISON AVEC L'HISTOIRE GÉNÉRALE ET L'HISTOIRE INTELLECTUELLE DE L'EUROPE OCCIDENTALE AU TEMPS DE LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE.

CHAPITRE I : L'ÉTAT SOCIAL DE L'EUROPE DURANT LA PÉRIODE CAROLINGIENNE

3

SOMMAIRE : Entre deux périodes d'invasions barbares, l'Europe occidentale, sous l'empire de Charlemagne, profite de la paix et de l'ordre matériel pour faire œuvre civilisatrice ; une renaissance intellectuelle se produit. Cette première éducation rationnelle des esprits fait nécessairement sentir son influence dans le domaine des doctrines religieuses.

CHAPITRE II : LA RENAISSANCE INTELLECTUELLE

9

SOMMAIRE : Quelles ressources intellectuelles les livres de l'antiquité soit païenne, soit chrétienne offrent à l'Occident à la fin du VIII^e siècle, et comment elles sont mises à profit, c'est ce qu'un aperçu sur l'état des bibliothèques de l'Occident à cette époque et un tableau de l'organisation des écoles carolingiennes peuvent permettre d'apprécier.

CHAPITRE III : LES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES

25

SOMMAIRE : L'activité intellectuelle, éveillée par l'étude de l'antiquité, se manifeste surtout durant la période carolingienne, par les controverses théologiques. Le culte des images, l'adoptianisme, la prédestination, l'eucharistie fournissent la matière de longs débats où sont mêlés les plus grands esprits, ceux-là mêmes qui ont été les initiateurs de la renaissance intellectuelle.

**CHAPITRE IV : LES RAPPORTS DE LA FOI CHRÉTIENNE
ET DE LA PHILOSOPHIE. L'IMPORTANCE DE CETTE QUESTION ET
LA MÉTHODE QUI S'IMPOSE DANS CETTE ÉTUDE**

40

SOMMAIRE : Renaissance intellectuelle et controverses théologiques sont deux faits historiques en connexion intime. Pourquoi donc l'effort gigantesque dépensé dans l'éducation rationnelle de l'Europe occidentale n'aboutit-il qu'à des débits obscurs et stériles ? La confusion entre la philosophie et la religion n'est-elle pas la cause de cet insuccès ? Les controverses théologiques ne se présentent-elles pas comme les tâtonnements inévitables de l'esprit, à la recherche, plus ou moins consciente, d'une solution du problème des rapports de la philosophie avec la foi ? Pour répondre à cette question, il ne suffit pas d'examiner le contenu matériel des écrits en cette période ; il faut reconstituer la « psychologie » de leurs auteurs, afin de dégager l'attitude de ces hommes d'Église vis-à-vis de la philosophie.

DEUXIÈME PARTIE

**LA CONFUSION DE LA FOI ET DE LA PHILOSOPHIE
DANS LA CULTURE INTELLECTUELLE DUE A LA
RENAISSANCE CAROLINGIENNE.**

**CHAPITRE I : LA CONCEPTION GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE
AU DÉBUT DE LA RENAISSANCE CAROLINGIENNE**

51

SOMMAIRE : Science universelle, sagesse pratique, religion, tel est le sens du mot philosophie pour les hommes d'Église, formés à l'école des Pères de l'Église et du néoplatonisme, et chargés d'éduquer les barbares, (traités scolaires d'Alcuin, de Raban Maur). Ce qui caractérise cette conception philosophique, c'est la confusion complète entre les domaines philosophique et religieux. (J. Scot Érigène).

**CHAPITRE II : LA DÉTERMINATION DES DIVERS COURANTS
PHILOSOPHIQUES. LA TENDANCE PRATIQUE**

70

SOMMAIRE : Dans le cadre trop vaste d'une philosophie-religion, chacun tend, suivant les habitudes intellectuelles que favorise son genre de vie, à mettre sa conception particulière de la philosophie. Les éducateurs des barbares (Alcuin, Raban Maur), les hommes de gouvernement (Agobard, Hincmar), sont surtout dominés par des tendances pratiques. Ils développent la morale, favorisent la culture dans un but d'éducation, d'édification morale et religieuse. La philosophie est pour eux l'art de vivre chrétiennement.

CHAPITRE III : LE DÉVELOPPEMENT DES TENDANCES
SPÉCULATIVES. LA DIALECTIQUE

82

SOMMAIRE : Les esprits qui s'adonnent d'une manière exclusive ou prédominante à l'étude de l'antiquité, et cultivent la raison pour elle-même, développent la dialectique. Ils tendent à donner à la philosophie une portée purement spéculative. La philosophie pour eux consiste surtout dans la logique (Frédégise).

CHAPITRE IV : LE CONFLIT DES DEUX TENDANCES SPÉCULATIVE
ET PRATIQUE

91

SOMMAIRE : La conception générale d'une philosophie-religion continue d'être admise de tous, en droit, — en fait, chacun tend de plus en plus à céder à la tendance pratique ou spéculative ; il en résulte un conflit qui se traduit, en dehors même des controverses théologiques, par des discussions entre « spéculatifs » et « pratiques », qui préparent les grandes luttes doctrinales. (Discussions de Frédégise avec Alcuin et Agobard.)

TROISIÈME PARTIE

LES RÉSULTATS DE LA CONFUSION ENTRE LA FOI
ET LA PHILOSOPHIE DANS LES CONTROVERSES THÉO-
LOGIQUES.

CHAPITRE I : LE PREMIER MOMENT DES CONTROVERSES
THÉOLOGIQUES. LES EMPIÈTEMENTS DE LA RAISON SPÉCULATIVE 103

SOMMAIRE : Le conflit des tendances spéculative et pratique éclate, à l'occasion des hérésies, lorsque la discussion porte sur les vérités de la foi. Des spéculatifs (comme Félix d'Urgel, Gottschalk), par suite de la confusion entre la foi et la philosophie, tendent sans en avoir conscience, à faire de la raison la seule règle de la foi ; ils altèrent la vérité dogmatique en voulant trop bien l'expliquer rationnellement.

CHAPITRE II : LE PREMIER MOMENT DES CONTROVERSES
THÉOLOGIQUES. (Suite.) LES DONNÉES DE LA FOI SAUVEGARDEES PAR
L'AUTORITÉ 117

SOMMAIRE : Les hommes d'action s'opposent à la tentative des spéculatifs au nom des exigences de la vie chrétienne. Par réaction, ils sont portés, en condamnant l'hérésie, à sacrifier entièrement la philosophie à la simplicité de la foi, et la théologie à la piété (Rôle d'Alcuin dans la contro-

verse adoptionniste, de Raban Maur, d'Hincmar dans celle de la prédestination) ; mais une limite est assignée, de fait, à la recherche purement rationnelle.

CHAPITRE III : LE SECOND MOMENT DES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES. EFFORTS POUR CONCILIER LA CULTURE RATIONNELLE ET L'ORTHODOXIE 131

SOMMAIRE : Quand le danger de l'hérésie est écarté, le conflit entre « pratiques » et « spéculatifs » éclate de nouveau au sein de l'orthodoxie. Des spéculatifs (tels que Prudentius, Florus, Amalaire, Remigius) reprennent les procédés de recherche des novateurs, sans adopter leurs conclusions. Ils tendent à établir la légitimité de méthodes scientifiques indépendantes dans l'ordre purement rationnel.

CHAPITRE IV : LE TROISIÈME MOMENT DES CONTROVERSES. LES PRINCIPES DE LA THÉOLOGIE 143

SOMMAIRE : Puisque la règle de la foi n'est pas la raison purement philosophique, quel sera le rôle de l'autorité en théologie ? Les spéculatifs (Prudentius, Florus) font consister l'orthodoxie dans une fidélité littérale aux formules de la Bible et des Pères. Les pratiques (Hincmar) font appel à l'autorité actuellement vivante, pour interpréter les témoignages traditionnels de la foi.

CHAPITRE V : LE TROISIÈME MOMENT DES CONTROVERSES. LES PRINCIPES DE LA THÉOLOGIE (Suite). — COMMENT SCOT ÉRIGÈNE CHERCHAIT À RÉSOUDRE LES CONTROVERSES 153

SOMMAIRE : La même divergence se manifeste dans la détermination de la valeur des formules rationnelles, comme expression des vérités de la foi, en théologie. Scot Érigène en cherchant à résoudre les controverses théologiques par la « théologie négative » s'opposait, tout autant qu'Hincmar, au dogmatisme intellectualiste de Prudentius et de Florus.

CHAPITRE VI : COMMENT LA CONFUSION MAINTENUE PAR SCOT ÉRIGÈNE ENTRE LA PHILOSOPHIE ET LA RELIGION L'EMPÊCHAIT DE RÉSOUDRE LES CONTROVERSES THÉOLOGIQUES 164

SOMMAIRE : La mauvaise fortune philosophique et théologique de J. Scot Érigène, inconnue de ses contemporains, revendiquée plus tard par les hérétiques, utilisée timidement par les orthodoxes à cause des erreurs empruntées par lui au néoplatonisme, s'explique en partie par la confusion que ce néoplatonicien pur maintient entre la philosophie et la théologie, tandis que tous, après l'expérience des hérésies, tendent à les séparer. Elle fait ressortir les progrès accomplis dans ce sens.

CONCLUSION : La solution pratique du problème posé. — Pourquoi la théologie des siècles suivants n'a-t-elle pas, avant saint Thomas, tiré profit des expériences faites par les théologiens du ix^e siècle. L'unité des théologiens catholiques dans leur attitude vis-à-vis de la recherche philosophique. 183

APPENDICE I : La connaissance de l'hébreu et du grec en Occident au moment de la renaissance carolingienne. 193

APPENDICE II : Jean Scot Érigène a-t-il fait un séjour en Orient ? 199

INDEX BIBLIOGRAPHIQUE. 201

IMPRIMERIE NOTRE-DAME-DES-ANGES, Autun (Saône-et-Loire.)
